

AKAL / BÁSICA DE BOLSILLO

Th. W. ADORNO

DIALÉCTICA NEGATIVA

OTRAS OBRAS DEL AUTOR
publicadas por
TAURUS EDICIONES

- *Sociologica* (en colaboración con Max Horkheimer) (Col. «Ensayistas», n.° 44).
- *Tres estudios sobre Hegel* (Col. «Ensayistas», n.° 61).
- *La ideología como lenguaje* (Col. «Ensayistas», n.° 78).
- *Terminología filosófica, I y II* (Col. «Ensayistas», núms. 143-144).
- *Teoría estética* (Col. «Ensayistas», n.° 150).

EN PREPARACION:

- *Críticas de la razón literaria.*
- *Minima moralia.*
- *Introducción a la sociología de la música.*

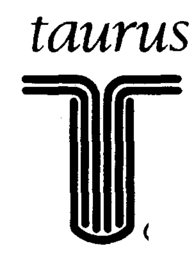
THEODOR W. ADORNO

DIALECTICA NEGATIVA

Versión castellana de
JOSÉ MARÍA RIPALDA

Revisada por
JESÚS AGUIRRE

taurus



Título original: *Negative Dialektik*

Primera edición: 1975
Reimpresión: 1984

Príncipe de Vergara, 81, 1.° - 28006 MADRID
ISBN: 84-306-1133-9
Depósito Legal: M. 39.159-1984
PRINTED IN SPAIN

PROLOGO

La formulación Dialéctica Negativa es un atentado contra la tradición. Ya en la dialéctica platónica, el instrumento lógico está al servicio de un resultado positivo; la figura de una negación de la negación fue siglos después un nombre pregnante para lo mismo. Este libro intenta liberar la dialéctica de una tal naturaleza afirmativa, sin perder lo más mínimo en precisión. Devanar su paradójico título es una de sus intenciones.

El autor no comienza desarrollando lo que, según la opinión dominante en filosofía, sería el fundamento, sino que primero desarrolla ampliamente muchos aspectos que esa opinión supone fundamentados. Esto implica tanto crítica a la idea de una fundamentación, como la prioridad del pensamiento concreto. Sólo en la realización alcanza el dinamismo de un tal pensamiento la conciencia de sí. Ese dinamismo necesita de lo que, según las reglas del espíritu aún vigentes, sería secundario.

Este libro no es sólo una metodología de los trabajos de su autor que se ocupan de la realidad concreta; según la teoría de la dialéctica negativa, no existe ninguna continuidad entre ella y éstos. Pero habla de esta discontinuidad y extrae de ella indicaciones para el pensamiento. No demuestra su procedimiento, sino que lo justifica. En cuanto le es posible, el autor pone sus cartas sobre la mesa; lo que de ningún modo es lo mismo que jugar a las cartas.

Cuando Benjamin leyó ya en 1937 la parte de la *Crítica de la teoría del conocimiento*, que el autor había terminado por entonces —el último capítulo—, opinó de ella que es preciso atravesar la helada inmensidad de la abstracción antes de alcanzar convincentemente la plenitud de una filo-

sofía concreta. Y la dialéctica negativa traza retrospectivamente ese camino. Concreción significa en la filosofía contemporánea casi siempre un simulacro. Por el contrario, este texto decididamente abstracto pretende servir tanto a su propia autenticidad como a la explicación de la metodología concreta de su autor. En las discusiones estéticas más recientes se habla de antidrama y de antihéroes. De un modo semejante, y a pesar de la distancia que guarda con respecto a todos los temas estéticos, se podría llamar a la Dialéctica Negativa un antisistema. Con los medios de una lógica deductiva, la Dialéctica Negativa rechaza el principio de unidad y la omnipotencia y superioridad del concepto. Su intención es, por el contrario, substituirlos por la idea de lo que existiría fuera del embrujo de una tal unidad. Desde que el autor se atrevió a confiar en sus propios impulsos mentales, sintió como propia la tarea de quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva; ya no ha querido seguir aplazando por más tiempo esta tarea. Uno de los temas determinantes en ella ha sido la superación contundente de la división oficial entre filosofía pura de una parte y lo concreto y lo formalmente científico por otra.

La introducción expone el concepto de experiencia filosófica. La primera parte toma pie de la situación de la ontología dominante en Alemania. No se trata de juzgarla desde arriba, sino de criticarla inmanentemente y de comprenderla desde la necesidad —a su vez problemática— que la ha producido. Partiendo de los resultados de esta crítica, la segunda parte pasa a la idea de una dialéctica negativa, y su posición con respecto a algunas categorías que conserva, a la vez que las altera cualitativamente. La tercera parte expone a continuación modelos de dialéctica negativa. No son ejemplos ni simplemente explican consideraciones abstractas. Introducen en lo concreto y así intentan satisfacer la intención concreta de lo que provisionalmente, por necesidad, ha sido tratado en general; de este modo se oponen también al uso de ejemplos como algo en sí indiferente, que Platón introdujo y la filosofía viene repitiendo desde entonces. Por una parte, los modelos tienen que aclarar lo que significa dialéctica negativa y según su mismo concepto pertenecen a lo real; por otra discuten —no sin semejanza con el llamado método ejemplificador— conceptos fundamentales de las disciplinas filosóficas e intervienen en el mismo centro de éstas. Lo cual realiza la tarea de una dialéctica de

la libertad para la filosofía de la moral; la de «Espíritu universal e historia natural» en el terreno de la historia; el último capítulo gira y tantea alrededor de las preguntas metafísicas, en el sentido de que la autorreflexión crítica hace a su vez revoluciones a la revolución copernicana.

Ulrich Sonnemann trabaja en un libro que se titulará *Antropología negativa*. Ni él ni el autor sabían nada de esta coincidencia, que indica una necesidad en la cosa misma.

El autor está preparado a la resistencia que va a encontrar la *Dialéctica negativa*. Sin rencor permite alegrarse a todos los que, de este lado y del otro, anunciarán que ya lo decían ellos y que es ahora cuando lo confiesa el mismo autor.

Frankfurt, verano de 1966.

INTRODUCCION

¿ES AÚN POSIBLE LA FILOSOFÍA?

La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización. El juicio sumario de que no ha hecho más que interpretar el mundo y mutilarse a sí misma de pura resignación ante la realidad se convierte en derrotismo de la razón, después que ha fracasado la transformación del mundo. La filosofía no ofrece lugar alguno desde el que la teoría como tal pueda ser convicta concretamente de anacronismo, a pesar de ser crónicamente sospechosa de él. Tal vez la interpretación que prometió una transición a la praxis fue insuficiente. El momento del que dependió la crítica de la teoría no puede prolongarse teóricamente. Cuando la praxis se aplaza indefinidamente deja de ser instancia crítica contra una fatua especulación para convertirse casi siempre en el pretexto bajo el que los ejecutivos estrangulan el pensamiento crítico como si fuera una pedantería; pero una praxis dinamizadora necesita de él. Desde que la filosofía faltó a su promesa de ser idéntica con la realidad o estar inmediatamente en vísperas de su producción, se encuentra obligada a criticarse sin consideraciones. Lo que en otro tiempo se consideró a sí mismo como antípoda de la ingenuidad, es decir, de la apariencia de los sentidos y de toda experiencia vertida al exterior, se ha convertido a su vez objetivamente en algo ingenuo; ya hace ciento cincuenta años que Goethe caló en este sentido a los mezquinos diletantes que se lanzaban por las buenas a una especulación subjetivizante. El introvertido arquitecto mental está en la luna, que ya han conquistado los técnicos extrovertidos. Los recipientes concep-

tuales, que según costumbre de la filosofía debían poder acoger la totalidad, semejan restos de la primitiva economía promonetaria en medio del neocapitalismo industrial, así lo muestra ya su comparación tanto con esta sociedad en ilimitada expansión como con los progresos empíricos de las ciencias naturales. La desavenencia entre el poder y cualquier forma de espíritu ha llegado a convertirse en un lugar común; y esa tensión es tan desmesurada que cubre de inutilidad todos los esfuerzos que se inspiren en el propio concepto de espíritu para tratar de comprender ese poder irresistible. La voluntad de abordar esta tarea denota una pretensión de poder, que es refutada por lo que debería ser comprendido. La filosofía ha sido obligada por las ciencias particulares a convertirse en ciencia particular, y ésta es la expresión más plástica de su destino histórico. Kant declaró haber superado la filosofía de escuela con una concepción universal de la filosofía [1]. Ahora la filosofía ha sido obligada a retroceder a su concepción de escuela, y hace el ridículo siempre que pretende confundir a ésta con aquella concepción universal. Hegel incluía la filosofía en la doctrina del Espíritu absoluto; pero sabía que simplemente era un factor de la realidad, una actividad especializada, y así la limitaba. A partir de aquí se desarrollaría después su limitación y desproporción con la realidad, tanto más cuanto olvidó más a fondo aquel límite y rechazó como algo extraño toda reflexión sobre su lugar propio en una totalidad. En vez de reconocer hasta qué punto, incluso en su más íntima constitución, incluso en su verdad más inmanente, dependía de la totalidad, la monopolizó como si fuera objeto suyo. Sólo una filosofía que se despoje de tal ingenuidad vale de algún modo la pena de seguir siendo pensada. Pero su reflexión crítica sobre sí misma no puede detenerse ante momentos cumbres de su pasado. A la filosofía le correspondería preguntarse ya simplemente si y cómo es aún posible después de la caída de la de Hegel; Kant no hizo otra cosa cuando se enfrentó con la posibilidad de una metafísica tras haber hecho la crítica del Racionalismo. La teoría hegeliana de la dialéctica representa el intento inigualado de mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo que les es heterogéneo; por eso es preciso rendir cuentas de hasta qué punto fracasó su intento, determinando la relación que aún adeudamos a la dialéctica.

[1] Vid. Kant, *Crítica de la razón pura* (tercera parte de la «Doctrina trascendental del método»).

La dialéctica no es un punto de vista

Ninguna teoría escapa ya al mercado: cada una de ellas es puesta a la venta como posible entre las diversas opiniones que se hacen la competencia; todas son expuestas para que elijamos entre ellas; todas son devoradas. Cierto que el pensamiento no puede reaccionar ante esta realidad poniéndose anteojeras para no verla; cierto que la convicción farisaica de que la propia teoría escapa a ese destino degenera en la incensación de sí mismo; pero la dialéctica no necesita callarse ni ante tal reproche ni ante el que le sigue inmediatamente, de que es superflua, y su método arbitrario, un mero pegote. El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*. La contradicción no es una esencialidad heraclítea, por más que el idealismo absoluto de Hegel tuviera inevitablemente que transfigurarse en ese sentido. Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto. Sin embargo, ya la pura forma del pensamiento está intrínsecamente marcada por la apariencia de la identidad. Pensar quiere decir identificar. El orden conceptual se interpone satisfecho ante lo que el pensamiento trata de comprender. Apariencia y verdad del pensamiento son inseparables. La apariencia no se deja eliminar por decreto, como, por ejemplo, asegurando la existencia de una cosa en sí, situada más allá del conocimiento. Ya en Kant se encuentra encubierta la afirmación de que tal en sí es nulo por totalmente indeterminado, tesis que Hegel movilizó después contra el mismo Kant. La conciencia de que la totalidad conceptual es una ilusión sólo dispone de un recurso: romper inmanentemente, es decir, *ad hominem*, la apariencia de la identidad total. Pero puesto que esa totalidad se construye según la lógica, cuyo núcleo es el *non datur tertium*, todo lo que no se acomode a ella, todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio. La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad. Cuando lo distinto choca contra su límite, se supera. Dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia. La dialéctica no ocupa de antemano un punto de vista. Hacia ella le em-

pujan al pensamiento su inevitable insuficiencia, su culpabilidad junto a lo que piensa. Desde los críticos aristotélicos de Hegel[2] se viene objetando contra la dialéctica, que reduce todo lo que cae en su molino a la forma puramente lógica de la contradicción, dejando de lado —según argumenta aún Croce[3]— toda la variedad de lo no contradictorio, de lo simplemente distinto. Así se le achaca al método lo que es culpa de la cosa. Mientras la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo. Esto es lo que la dialéctica reprocha a la conciencia como una contradicción. La esencia inmanente de la misma conciencia comunica a la contradicción el carácter de una ley ineludible y funesta. Identidad y contradicción del pensamiento están soldadas la una a la otra. La totalidad de la contradicción no es más que la falsedad de la identificación total, tal y como se manifiesta en ésta. Contradicción es no-identidad bajo el conjuro de la ley que afecta también a lo no-idéntico.

REALIDAD Y DIALÉCTICA

Pero ésta no es una ley del pensamiento, sino una ley real. Quien se ajuste a la disciplina dialéctica tendrá, sin duda, que pagar un tributo de amargo sacrificio en lo tocante a la variedad cualitativa de la experiencia. Pero si el empobrecimiento que la dialéctica reporta a la experiencia es objeto de escándalo para la sana razón, en el mundo tecnocrático se revela adecuado a la abstracta uniformidad de éste. Lo que hay de doloroso en la dialéctica es el dolor, elevado a concepto, por la pobreza de ese mundo. A ésta tiene que plegarse el pensamiento si no quiere degradar de nuevo la concreción a la ideología en que de hecho está empezando a convertirse. Otra versión de la dialéctica se conformó con un lánguido renacimiento; es decir, con su descendencia espiritual de las aporías de Kant y lo que sus sucesores programaron, sin cumplirlo, en sus sistemas. Ese cumplimiento sólo es posible negativamente. La dialéctica desarrolla la diferencia que dicta lo universal entre él y lo

[2] Vid. F. A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen* (Leipzig, 1870), I, 43 ss., 167 ss.
[3] Vid. BENEDETTO CROCE, *Saggi Filosofici* (³Bari, 1927), III, 54-69.

particular. Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto paso hasta la conciencia; por eso no la puede eludir el sujeto, y surca todo lo que éste piensa, incluso lo exterior a él. Pero el fin de la dialéctica sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno. Reconciliación sería tener presente la misma pluralidad que hoy es anatema para la razón subjetiva, pero ya no como enemiga. La dialéctica está al servicio de la reconciliación. Ella misma demole el carácter de astringencia lógica a que obedece; por eso se le acusa de panlogismo. En cuanto dialéctica idealista, se encontraba remachada con el predominio del Sujeto absoluto, y éste era la fuerza que operaba negativamente tanto cada uno de los movimientos del concepto como su proceso de conjunto. La historia ha condenado un tal predominio del sujeto, incluida la concepción hegeliana, que sobrepasa no sólo la conciencia individual, sino también la trascendental de Kant y Fichte. Por de pronto, ese predominio no consigue superar la impotencia de un pensamiento que pierde fuerzas y desespera de poder determinar una marcha del mundo más poderosa que él. Pero sobre todo ninguna de las reconciliaciones que afirmó el idealismo absoluto —y todo otro idealismo fue una inconsecuencia— fue sólida; esto vale para toda su gama de soluciones, desde las lógicas hasta las históricas y políticas. El hecho de que el idealismo consecuente se haya visto obligado a constituirse como la encarnación de lo contradictorio no es sólo la verdad de su posición llevada hasta el fin, sino también el castigo merecido por su forma característica de lógica, pues ésta, en cuanto tal, es a la vez aparente y necesaria, y si tratamos ahora de reanudar el proceso sobre la dialéctica —cuya variante antiidealista ha degenerado entretanto en dogma, igual que la idealista en un objeto de cultura— el veredicto no va a recaer sólo sobre la actualidad de una forma tradicional de la filosofía o de la estructura filosófica del objeto del conocimiento. Hegel había devuelto a la filosofía el derecho y la capacidad de pensar concretamente, en vez de conformarse con el análisis de formas de conocimiento vacías y nulas en el sentido más fuerte de la palabra. La filosofía contemporánea recae o en la arbitrariedad de una Weltanschauung —si es que se decide por excepción a ser concreta— o en el mismo formalismo de lo «indiferente»

contra el que atizó Hegel. La evolución de la fenomenología, que en otro tiempo recibió su impulso de la aspiración a lo concreto, lo demuestra históricamente: actualmente se ha convertido en una invocación del Ser, que rechaza como impureza todo contenido. El filosofar de Hegel estaba lleno de contenido y su fundamento y resultado era el primado del sujeto o, según la famosa expresión al comienzo de la Lógica, la identidad de identidad y diferencia[4]. Lo particular determinado era en su opinión determinable por el espíritu, porque toda determinación inmanente no podía ser otra cosa que espíritu. Según Hegel, la filosofía sería sin esta suposición incapaz de conocer concreta y esencialmente. Si la idea de dialéctica a que llegó el idealismo fuese incapaz —como insiste Hegel— de contener experiencias independientes del andamiaje idealista, a la filosofía no le quedaría otro recurso que una renuncia en forma de negarse toda idea concreta, de limitarse a la metodología de las ciencias, declaran que ésta es la única filosofía y eliminarse virtulamente a sí misma.

El interés de la filosofía

La situación histórica hace que la filosofía tenga su verdadero interés allí precisamente donde Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su indiferencia en lo carente de concepto, en lo particular y especial, eso que desde Platón fue despachado como perecedero y sin importancia, para serle colgada al fin por Hegel la etiqueta de existencia corrompida. El tema de la filosofía serían las cualidades que ella misma degradó como contingentes a una *quantité négligeable*. Lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que el mecanismo de su abstracción elimina, lo que no es de antemano un caso de concepto. Nombres capitales de la modernidad filosófica, como Bergson y Husserl, han llamando la atención sobre ello, lo que no impide que de todos modos se hayan retirado a la metafísica tradicional. Por amor a lo irracional ha creado Bergson, con un golpe de mano, otro tipo de conocimiento. La sal dialéctica es arrastrada por el flujo uniforme de la vida; lo que ha cuajado como una cosa es considerado sin más como secundario, en vez de comprendido junto con esa accesoriedad. El odio contra el universal petrificado funda un culto de la inmediatez irracional y de la libertad soberana en medio de lo oprimido, a la vez que planea sus dos formas de conocimiento en un dualismo tan tirante como no pudieron serlo más las doctrinas de sus adversarios, Descartes y Kant. Al conocimiento del mecanismo causal en cuanto saber pragmático le molesta tan poco la intuición como a la estructura burguesa la elegante liberalidad de quienes le agradecen su situación privilegiada. Las tan celebradas intuiciones llevan en la filosofía del mismo Bergson una vida bien abstracta; apenas se extienden más allá de la conciencia fenoménica del tiempo, que subyace incluso en Kant al tiempo físico-cronológico y, según Bergson, al tiempo espacial. En realidad es cierto que sigue existiendo la forma intuitiva de comportamiento espiritual, arcaico rudimento de reacción mimética difícil de desarrollar. Lo que precedió a esa intuición promete la superación del presente petrificado. Sin embargo, una intuición no puede lograrse sino inestablemente. Precisamente si un conocimiento, incluido el de Bergson, quiere concretarse, tiene que echar mano de la racionalidad que desprecia. De otro modo, duración elevada a Absoluto, el puro devenir, el acto puro se convertirían en la misma intemporalidad que critica Bergson a la metafísica desde Platón y Aristóteles. A Bergson no le preocupó que aquello en cuya dirección tantea se queda en fatamorgana si no es enfocado con el instrumental del conocimiento y la reflexión sobre medios propios; un procedimiento que desde un principio carece de mediación con el del conocimiento está abocado a la arbitrariedad. Husserl fue un lógico, y como tal expuesto a la arbitrariedad. Es innegable la fuerza con que opuso a la abstracción generalizadora el modo de percibir la esencia. Lo que buscaba era una específica experiencia espiritual, capaz de destilar la esencia a partir de lo particular. Ahora bien, la esencia de que se ocupaba esa experiencia no se distinguía en nada de los universales de siempre. Entre las operaciones de la contemplación esencial y su *terminus ad quem* hay una discordancia absoluta. Ninguno de ambos intentos consiguió escapar al cerco del Idealismo. Bergson se orientó por los *données immédiates* de la conciencia, al igual que su enemigo capital, el Positivismo. Algo parecido ocurrió con Husserl y sus fenómenos del flujo de la conciencia. Ambos permanecen dentro de la inmanencia sub-

[4] Vid. Hegel, *Ciencia de la Lógica* (Buenos Aires, 1956), I, 95 s. (WW IV, 78).

jetiva[5]. Contra ambos habría que insistir en lo que en vano presienten: decir —a pesar de Wittgenstein— lo que no se puede decir. La sencilla contradicción de este intento es la misma de la filosofía; ella convierte a ésta en dialéctica antes de que comience a enredarse en el detalle de sus contradicciones. El trabajo de la reflexión filosófica sobre sí misma consiste en desmenuzar esa paradoja. Todo lo demás es comentario, construcción *a posteriori*, y hoy, igual que en tiempos de Hegel, no alcanza el nivel de la filosofía. A la filosofía le es imprescindible —por discutible que ello sea— confiar en que el concepto puede superar al concepto, al instrumento que es su límite; esta confianza en poder alcanzar lo supraconceptual es así una parte necesaria de la ingenuidad de que adolece. De otro modo tendría que capitular, y con ella todo lo que fuera espíritu. Sería imposible pensar hasta la operación más sencilla, no existiría la verdad, en rigor todo sería nada. Sin embargo, lo que el concepto alcanza de verdad por encima de su abstracto recinto no dispone de otro escenario que lo que él mismo oprime, desprecia y rechaza. La utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos.

La totalidad antagonista

Un concepto así de dialéctica hace dudar de su posibilidad. La anticipación de un constante movimiento en forma de contradicciones parece enseñar en todas sus variaciones posibles la totalidad del espíritu, o sea la tesis de la identidad ya superada. El espíritu que reflexiona sin descanso sobre la contradicción real tiene que ser esa misma realidad, para que ésta pueda organizarse según la forma de la contradicción. La verdad, que en la dialéctica idealista impulsa por encima de todo lo particular como falso en su limitación, será la de la totalidad; si esa verdad no estuviese pensada de antemano, el proceso dialéctico carecería de motivo y dirección. A estas afirmaciones hay que contestar que el objeto de la experiencia espiritual es en sí un sistema antagónico y de la más alta realidad ya antes de ser mediado como el sujeto cognoscente que se reencuentra en esa mediación. La ineludible necesidad que el

5 Vid. Theodor W. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (Caracas, 1970), *passim*.

Idealismo proyectó en la región del sujeto y el espíritu tiene que ser retrotraída a la misma constitución de la realidad. Lo que queda del Idealismo es que la determinante objetiva del espíritu —la sociedad— se compone tanto de la suma de los sujetos como de su negación. Los sujetos están en ella irreconocibles e inermes; por eso es desesperadamente objetiva y concepto, a pesar de que el Idealismo tome esto por algo positivo. El sistema no es el del Espíritu absoluto, sino el del más limitado de los que disponen de él y ni siquiera es capaz de saber hasta qué punto es suyo. La reproducción subjetiva del proceso material y social de producción no tiene nada que ver con una auténtica constitución teórica, sino que es lo insoluto en ese proceso, lo irreconciliado en sus sujetos. Esta razón, que crea la identidad a base de dar el cambiazo tan inconscientemente como el sujeto trascendental, permanece inconmensurable con los sujetos a la vez que les da un común denominador: el sujeto como enemigo del sujeto. Su universalidad es tan verdadera como falsa: verdadera, porque compone aquel «éter» que Hegel llama Espíritu; falsa, porque su razón no es razón, su universalidad es producto del interés particular. Y ésa es la causa de que la crítica filosófica de la identidad supere la filosofía. Pero lo inefable de la Utopía es que necesita también de lo que —como dice Marx para el valor de consumo—, incluso bajo las actuales condiciones de producción, no puede ser subsumido bajo la identidad sin que la misma vida desaparezca. La Utopía extiende su ámbito de influjo hasta el interior de lo que se ha conjurado para impedir su realización. Dialéctica es la ontología de la falsa situación; una situación justa no necesitaría de ella y tendría tan poco de sistema como de contradicción.

Desmitologización del concepto

La filosofía, sin excluir a Hegel, se expone a la objeción general de haberse decidido de antemano idealistamente, ya que su material son ineludiblemente los conceptos. Y en verdad ninguna filosofía, ni siquiera un empirismo extremado, puede traer de los pelos a los *facta bruta*, presentándolos como casos de anatomía o experimentos físicos; ninguna puede hacer *collages* en los textos, por más fascinadoramente que se lo simule cierta pintura. Sin embargo, el argumento, con su generalidad formalista, toma el con-

cepto con el mismo fetichismo con que éste se explica ingenuamente a sí mismo dentro de su propio terreno, o sea como una totalidad autosuficiente y sobre la que nada puede el pensamiento filosófico. La verdad es que todos los conceptos, incluidos los filosóficos, tienen su origen en lo que no es conceptual, ya que son a su vez parte de la realidad, que les obliga a formarse ante todo con el fin de dominar la naturaleza. La mediación conceptual se ve desde su interior como la esfera más importante, sin la que es imposible conocer; pero esa apariencia no debe ser confundida con su verdad. El movimiento que exime a esa mediación de la realidad, en que por otra parte se encuentra, es quien le presta esa apariencia de algo en sí existente. De la necesidad de operar con conceptos en que se encuentra la filosofía no se puede hacer la virtud de su prioridad; tampoco de la crítica de esa virtud el veredicto sobre la filosofía. Y ésta no es una tesis dogmática, ni menos ingenuamente realista, sino que está mediada asimismo por la constitución del concepto. La naturaleza conceptual de la filosofía, aunque ineludible, no es su Absoluto. Conceptos como el del ser al comienzo de la *Lógica* de Hegel acentúan por de pronto algo que no es conceptual; como dice Lask, se refieren a más de lo que dicen. Su razón de ser es, entre otras cosas, su permanente descontento con la propia forma conceptual, a pesar de que al incluir en su sentido lo no conceptual se lo equiparan tendencialmente y permanecen así presos de sí mismos. Su contenido les es tan inmanente (espiritual) como óntico (trascendente). En la autoconciencia de ello son capaces de escapar a su fetichismo. La reflexión filosófica se asegura de lo que no es conceptual en el concepto. De otro modo, según la sentencia kantiana, éste sería hueco, al fin concepto de nada, y él mismo, por tanto, nada. Una filosofía se quita la venda de los ojos, cuando se da cuenta de esto, y acaba con la autarquía del concepto. El concepto es concepto incluso cuando trata de la realidad; pero ello no obsta para que también él se encuentre enredado en una totalidad que no es conceptual; sólo la cosificación del concepto es capaz de aislarle de esa totalidad y esa cosificación es la que le crea como concepto. El concepto es en la lógica dialéctica un componente como otro cualquiera. Su carácter de mediado por lo irracional sobrevive en él gracias a su significado, quien a su vez fundamenta el que sea concepto. Al fin y al cabo también según la gnoseología tradicional toda definición de

un concepto necesita de componentes irracionales meramente indicativos. Y así no es de extrañar que el concepto se caracterice por su relación con lo que no es conceptual. Pero a la vez se distingue por el alejamiento de lo óntico, en cuanto unidad abstracta de los *onta* que abarca. Cambiar esta dirección de lo conceptual, volverlo hacia lo diferente en sí mismo: ahí está el gozne de la dialéctica negativa. El concepto lleva consigo la sujeción a la identidad, mientras carece de una reflexión que se lo impida; pero esa imposición se desharía con sólo darse cuenta del carácter constitutivo de lo irracional para el concepto. La reflexión del concepto sobre su propio sentido le hace superar la apariencia de realidad objetiva como una unidad de sentido.

El infinito

La desmitologización del concepto es el antídoto de la filosofía. Impide su proliferación malsana hasta convertirse en el Absoluto. El Idealismo nos legó una idea que pervirtió como a ninguna otra: la del infinito. La filosofía no trata de agotar su tema a la manera de la ciencia, reduciendo los fenómenos a un mínimo de principios; así lo indica la polémica de Hegel contra Fichte, quien partía de una aserción. Por el contrario, la filosofía quiere literalmente abismarse en lo que le es heterogéneo, sin reducirlo a categorías prefabricadas. Trata de ajustarse a ello tan estrechamente como lo desearon, en vano, el programa de la fenomenología y el de Simmel; su meta es la enajenación sin límites. El contenido filosófico sólo es accesible allí donde la filosofía no lo impone. Hay que renunciar a la ilusión de que la esencia pueda ser constreñida a entrar en la finitud de las determinaciones filosóficas. Tal vez la causa de que a los filósofos idealistas les fluyera la palabra infinito con una facilidad tan fatal fue que, a pesar de la intención del término, y también de Hegel, pretendían tranquilizar la duda devoradora acerca de la raquítica limitación de su instrumental conceptual. Lo que convierte a la filosofía tradicional en limitada, terminada, es el creerse en posesión de su objeto infinito. Una filosofía modificada tendría que retirar esa exigencia y no tratar por más tiempo de convencerse a sí y a los demás de que dispone del infinito. Pero, en cambio, de ser comprendida sutilmente sería infinita en cuanto desdeña fijarse en un corpus cerrado de teoremas.

La pluralidad de los objetos que le caen encima o que busca, sin que ningún esquema sea capaz de elaborarlos, sería el contenido de esta filosofía; a ellos se abandonaría verdaderamente, en vez de utilizarlos como espejo en que reproducir su propia imagen, confundiéndola con lo concreto. No sería otra cosa que la experiencia completa y sin recortes en el medio de la reflexión conceptual, incluso la «ciencia de la experiencia de la conciencia» degradaría los contenidos experienciales a ejemplos de las categorías. Lo que hace que la filosofía se arriesgue de tal forma en el empeño de alcanzar su propia infinitud es la insegura espera de que todo lo individual y particular que descifra represente —al igual que la mónada de Leibniz— esa totalidad que, como tal, se le escapa una y otra vez; ciertamente una representación, que antes que a una harmonía correspondería a una cacofonía preestablecida. Volverse metacríticamente contra la prima philosophia es a la vez un ataque contra la finitud de la filosofía que hace ostentación de infinitud sin respetarla. El conocimiento no se asimila hasta el fondo ninguno de sus objetos. No debe elaborar el fantasma de una totalidad. Por eso la tarea de una interpretación filosófica de las obras de arte no puede consistir en producir su identidad con el concepto, haciéndolas desaparecer en éste; y, sin embargo, ella es quien hace que la obra de arte se desarrolle en su verdad. Aquello que por el contrario se puede prever, el proceso regulado de la abstracción o la aplicación de los conceptos a lo comprendido en su definición, será útil en cuanto técnica en el más amplio sentido; pero carece de interés para la filosofía, que no se deja clasificar. Esta siempre puede en principio equivocarse; y sólo por eso alcanzar algo. El escepticismo y el pragmatismo, incluida últimamente la humanísima versión de éste en Dewey, lo han reconocido; pero habría que hacer de ese reconocimiento el fermento de una filosofía vigorosa, en vez de renunciar de antemano a ella por someterla a su prueba decisiva. Frente a la tiranía del método la filosofía contiene como correctivo ese momento del juego que su posterior tradición científica eliminaría con gusto. Este era un punto neurálgico también para Hegel: para él son inadmisibles «especies y diferencias que no están determinadas por la razón, sino por la casualidad extrínseca y el juego» [6]. Un pensamiento maduro sabe lo lejos que está de lo que

[6] HEGEL, *Werke*. Reedición del centenario por Hermann Glockner, Stuttgart, 1970, VI (Heidelberger Enzyklopedie), 28.

piensa y, sin embargo, siempre tiene que hablar como si lo poseyera por completo. En esto se parece a los payasos. Y le es tanto más difícil disimularlo cuanto que es lo único capaz de mantener abierta una esperanza a lo que le está vedado. La filosofía es lo más serio que hay; pero tampoco tanto. Aspira a lo que ella misma no es *a priori* y sobre lo que no tiene ningún poder garantizado; por eso, según su propia definición, pertenece a la vez a una esfera de lo insumiso, que siempre fue tabú para el estilo conceptual. Sólo de una forma puede representar el concepto la causa de la mímesis, a la que suplantó: apropiándose algo de ésta en su propio comportamiento, sin dejarse corromper por ella. Aunque por otras razones que en Schelling, el elemento estético resulta así importante para la filosofía. Sin embargo, no por eso se libra de quedar absorbido en el rigor de la percepción filosófica de lo real. Esta y el juego son sus polos. La afinidad de la filosofía con el arte no le autoriza a tomar préstamos de éste, y aún menos en forma de intuiciones; quienes las consideran prerrogativas del arte son unos bárbaros. Ni siquiera en el trabajo artístico ocurre apenas que las intuiciones caigan en solitario y desde arriba como el rayo. Son una misma cosa con la ley formal de las figuras y se desharían si se pretendiera separarlas. Además, el pensamiento no guarda en su mano fuentes cuya frescura pudiera liberarnos de él; no disponemos de ninguna forma de conocimiento que sea absolutamente distinta del estilo dominador, que en vano esquiva despavoridamente el intuicionismo. Una filosofía que imitase al arte, que aspirara a definirse como obra de arte, se eliminaría a sí misma. Postularía una pretensión de identidad, según la cual su objeto tendría que absorberse en ella; así concedería a su método una supremacía que se acomoda *a priori* lo heterogéneo como un material, mientras que la filosofía se encuentra precisamente en relación temática con lo que le es heterogéneo. El arte y la filosofía no coinciden en la forma o en el proceso constructivo, sino en un comportamiento que prohíbe toda pseudomorfosis. Ambos se mantienen fieles a su contenido específico a través de su oposición a él; el arte, haciéndole dengues sus propios significados; la filosofía, despegándose de toda inmediatez. El concepto filosófico no ceja en el anhelo que anima al arte en cuanto irracional; por otra parte, la inmediatez del arte hace de éste una apariencia incapaz de satisfacer ese anhelo. El concepto es el organon del pensamiento y a la vez el muro

que le separa de lo que piensa; por eso niega ese anhelo. La filosofía no puede ni evadir tal negación ni plegarse ante ella. Sólo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto.

El sector especulativo

La filosofía no puede prescindir de la especulación, que conoció sus días de gloria en el Idealismo y con él cayó en desgracia; esto vale incluso después del fin del Idealismo y aunque la especulación deba ser entendida en un sentido más amplio que el demasiado positivo de Hegel *. A un positivista no le resulta difícil acusar de especulativo al materialismo de Marx, que parte de leyes naturales objetivas y no de datos inmediatos o aserciones académicas. Hoy día es más conveniente —vale para limpiarse de la sospecha de ideología— llamar a Marx metafísico que designarlo como el enemigo de la propia clase. Pero el suelo firme se convierte en un fantasma cuando la pretensión de verdad exige que nos elevemos por encima de él. La filosofía no puede contentarse con teoremas que quieren disuadirla del interés que le es esencial, en vez de satisfacerlo aunque sea con un no. Los movimientos de oposición a Kant lo han sentido desde el siglo XIX, por más que esta sensibilidad se haya visto comprometida una y otra vez por el oscurantismo. Pero la resistencia de la filosofía necesita desplegarse. También la música, como todo otro arte, requiere el desarrollo articulado para encontrar cumplido el impulso que da vida a cada primer compás. En este sentido, por más que también ella sea apariencia en figura de totalidad, somete a

* «Por lo demás, el escepticismo es mirado con frecuencia aún hoy en día como enemigo irresistible de todo lo que sea saber positivo, y por consiguiente asimismo de la filosofía, en cuanto ésta es conocimiento positivo. Pero en realidad sólo el pensamiento finito, abstractamente discursivo, tiene que temer al escepticismo y no le puede resistir, mientras que la filosofía encierra en sí lo escéptico como un componente suyo, a saber: lo dialéctico. Sólo que la filosofía no se queda en el resultado meramente negativo de la dialéctica, como lo hace el escepticismo. Al retener éste su resultado como mera, es decir, abstracta, negación, no lo comprende. Desde el momento en que el resultado de la dialéctica es lo negativo, esto es a la vez lo positivo y precisamente como resultado, pues contiene dentro de sí, superado, aquello de donde resulta, y sin ello no existiría. Pero esto es lo fundamental de la tercera forma de lo lógico, es decir: de lo especulativo o racional-positivo» (HEGEL, WW VIII, 194 ss.).

crítica dicha apariencia, es decir, la de que el contenido se encuentre presente aquí y ahora. Una forma tal de mediación no es menos digna de la filosofía. Pero si ésta se cree por eso, equivocadamente, con derecho a decirlo, cae bajo el veredicto hegeliano de una profundidad sin contenido. Tan poco profundo se es por invocar la profundidad como poco metafísica será la novela que refiere las ideas metafísicas de su protagonista. Exigir de la filosofía que se detenga en el problema del ser u otros temas capitales de la metafísica occidental es un primitivismo, un ingenuo orientarse por materias. Ciertamente, la filosofía no puede sustraerse a la dignidad de esos temas; pero no hay ninguna garantía de que el tratamiento de los grandes objetos sea el suyo. Hasta tal punto tiene que temer los carriles trazados por la reflexión filosófica que su interés enfático se refugia en objetos efímeros, todavía sin desfigurar por intenciones superpuestas. Sin duda hay que negar la problemática filosófica tradicional; pero también estamos encadenados a sus preguntas. El mundo, arremangado objetivamente en una totalidad, reprime la conciencia. La está fijando constantemente allí de donde intenta evadirse; sin embargo, su verdadera presa es precisamente el pensamiento que arranca gloriosamente de cero, sin preocuparse por la figura histórica de sus problemas. Sólo gracias a su aguante pensando tiene parte la filosofía en la idea de profundidad. Un modelo moderno es en esto la deducción kantiana de los puros conceptos de la razón discursiva, de la que su autor dijo con la más profunda ironía apologética que está «emprendida a un nivel algo profundo»[7]. A Hegel no se le pasó que la profundidad es también un momento de la dialéctica y no una cualidad aislada. Según una abominable tradición alemana, pasan por profundos los pensamientos que se refieren a la Teodicea del mal y a la muerte. Sin decirlo, se introduce subrepticiamente un *terminus ad quem* teológico, como si lo decisivo para la dignidad del pensamiento fuera su resultado en forma de confirmación de la trascendencia o la inmersión en la interioridad, en la pura reflexión; como si retirarse del mundo fuera sin más lo mismo que la conciencia de su fondo. Resistencia sería la verdadera medida para estos fantasmas de profundidad, que en la historia del espíritu siempre han pactado con lo existente, demasiado vulgar para ellos. Si el poder de lo

[7] KANT, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires, 1967), I, 124 (A XVI).

constituido levanta las fachadas contra las que rebota la conciencia, ésta tiene que intentar atravesarlas. Es lo único capaz de arrebatar a la ideología el postulado de su profundidad. La componente especulativa sobrevive en esa resistencia: lo que no se deja dictar leyes por su situación actual, la consigue trascender en el contacto más íntimo con los objetos y en el rechazo de la trascendencia sacrosanta. La libertad del pensamiento es el lugar en que éste supera aquello a que a la vez se vincula y ofrece resistencia. Su guía es el impulso expresivo del sujeto. La necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad. Y es que sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente.

La exposición

Lo dicho pudiera contribuir a explicar por qué la exposición de la filosofía no le es a ésta indiferente y extrínseca, sino inmanente a su idea. La única forma de objetivar toda su componente expresiva, que es mimética e irracional, es la expresión, el lenguaje. La libertad de la filosofía no es otra cosa que la capacidad de ayudar a que se exprese su falta de libertad. Si la componente expresiva pretende ser más que esto, degenera en Weltanschauung; cuando esa libertad renuncia a la componente expresiva y al deber de la exposición, se equipara a la ciencia. Expresión y rigor no son para ella posibilidades dicotómicas. Ambas se necesitan mutuamente, una no existe sin la otra. El pensamiento exime a la expresión de su contingencia, se preocupa de la expresión, y ésta de él. El pensamiento no es concluyente hasta que está expresado en la exposición verbal; lo dicho vagamente está mal pensado. La expresión obliga a lo expresado a ser riguroso. En vez de ser un fin en sí misma a costa de lo expresado, arranca esto de la perversión cosista, a su vez uno de los objetos de crítica filosófica. Una filosofía especulativa sin sustracciones idealistas exige fidelidad al rigor para poder romper su pretensión autoritaria de supremacía. Benjamin, cuyo primer esbozo de los *Pasajes* aúna increíble potencia especualtiva con una cercanía micrológica a los contenidos, ha juzgado después (en su correspondencia) sobre la primera capa de este trabajo, la propiamente metafísica, que dicho trabajo sólo puede ser

llevado a cabo como «ilícitamente poético»[8]. Esta capitulación declarada designa tanto la dificultad de una filosofía que no está dispuesta a desviarse como el punto en que debe ser prolongada su idea. Su causa es la recepción a ojos cerrados del materialismo dialéctico aproximadamente al modo de una Weltanschauung. Para que la filosofía sea más que un puro mecanismo tiene que exponerse al fracaso total; tal es la respuesta a la absoluta seguridad que subrepticiamente impregnaba a la filosofía tradicional, y ésa es la enseñanza que debemos sacar del hecho de que Benjamin nunca se decidiera a la redacción definitiva de la teoría de los *Pasajes*. En el derrotismo de Benjamin frente a su propio pensamiento influyó un resto de positividad carente de dialéctica, que Benjamin arrastró desde su fase teológica a la materialista sin que cambiara formalmente. Por el contrario, la equiparación hegeliana de la negatividad con el pensamiento, que protege a la filosofía tanto de la positividad científica como de la casualidad diletante, muestra su carga de experiencia. El pensamiento es, por su misma naturaleza, negación de todo contenido concreto, resistencia a lo que se le impone; así lo ha heredado de su arquetipo, que es la relación del trabajo con su material. La ideología anima hoy como nunca al pensamiento a que sea positivo; ciertamente su astucia consiste en constatar que precisamente la positividad es contraria al pensamiento y que se necesita la mediación amistosa de la autoridad social para acostumbrarlo a la positividad. El pensamiento es el polo opuesto a la contemplación pasiva e implica en su mismo concepto esfuerzo; ya este esfuerzo es negativo, rebelde contra la pretensión constante con que lo inmediato exige someterse ante él. Las formas de pensamiento de que ni la crítica del pensamiento puede prescindir, el juicio y la conclusión, encierran gérmenes críticos; su determinación es siempre a la vez la exclusión de lo que no alcanzan, y la verdad que intentan organizar niega, aunque con derecho dudoso, lo que no llegan a determinar. El juicio de que algo es así rechaza potencialmente que la relación de su sujeto y predicado sea de otra forma que como lo expresa el juicio. Las formas de pensamiento pretenden más que lo meramente existente, lo «dado». La punta que el pensamiento dirige contra su material no es sólo el dominio de la naturaleza convertido en espiritual. A la vez que el pensamiento

[8] Walter Benjamin, *Briefe*, t. II (Frankfurt, 1966), 686.

hace violencia al material de sus síntesis, obedece a un potencial situado frente a sí y se pliega inconscientemente a la idea de volver a reparar en los pedazos lo que él mismo perpetró. Este fondo inconsciente se hace consciente para la filosofía. La esperanza en una reconciliación es la compañera del pensamiento irreconciliable; y es que la resistencia del pensamiento a lo que meramente existe, la imperiosa libertad del sujeto, busca en el objeto lo que éste ha perdido al consolidarse como tal.

Actitud frente al sistema

La especulación tradicional ha desarrollado la síntesis de la pluralidad, concibiéndola en la línea de Kant como un caos, y ha intentado al fin devanar todos los contenidos a partir de sí misma. Por el contrario, el *telos* de la filosofía es lo abierto y descubierto, tan antisistemático como su libertad de emprender inerme la explicación de los fenómenos. Lo que tiene que guardar de sistemática es el sistematismo con que se le enfrenta lo que le es heterogéneo. En este sentido se mueve el mundo burocratizado. Sistema es la objetividad negativa, no el sujeto positivo. Nos encontramos en una fase histórica, que ha relegado los sistemas —en cuanto se dedican seriamente a contenidos— al reino ominoso de la poesía filosófica, y de ellos sólo ha dejado en pie al pálido contorno del esquema ordenador; así resulta difícil imaginarse con viveza qué es lo que impulsó antes al espíritu filosófico a ser sistemático. A la vista de la historia de la filosofía, la virtud del partidismo no debe impedir el reconocimiento de lo superior que fue el pensamiento sistemático durante más de dos siglos respecto de sus adversarios, racionalistas o idealistas; comparados con él esos adversarios parecen vulgares. Los sistemas desarrollan, interpretan el mundo; los otros propiamente nunca hacen otra cosa que asegurar que así no va, y de este modo no sólo se resignan, sino que fracasan en doble sentido. Si éstos tuvieran, en último término, más razón, eso denotaría lo efímera que es la filosofía. En todo caso a ésta le correspondería arrancar esa razón de su servidumbre e imponerla contra las filosofías que se llaman superiores y no sólo por vanidad; incluso al materialismo se le nota hasta el día de hoy que fue inventado en Abdera. Según la crítica de Nietzsche, el sistema no hizo más que

ilustrar la ruindad de los sabios, que se desquitaban de su impotencia política construyendo en conceptos su derecho cuasiburocrático de disponer sobre el ente. Pero la necesidad sistemática, la insatisfacción por los *membra disiecta* del saber, el ansia de Absoluto, cuyo derecho se alza espontáneamente ya en la fuerza de cada juicio en particular, eso ha sido algunas veces más que una pseudomorfosis del espíritu en el método matemático de las ciencias naturales con su éxito irresistible. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, los sistemas —sobre todo los del siglo XVII— tenían una finalidad de compensación. La misma *ratio* que, en consonancia con el interés de la clase burguesa, destruyó el orden feudal y su forma de reflexión espiritual, la ontología escolástica, sintió en seguida angustia ante el caos cuando se encontró con las ruinas, su propia obra. Esa *ratio* tiembla ante lo que perdura amenazadoramente por debajo de su ámbito de dominio y crece proporcionalmente con su mismo poder. Este miedo marcó en sus comienzos la forma de conducta que en conjunto es constitutiva para el pensamiento burgués: neutralizar a toda prisa cualquier paso que conduzca a la emancipación, reafirmando la necesidad del orden. Dado lo imperfecto de su emancipación, la conciencia burguesa tiene que aceptar su absorción por otra más progresista; presiente que, al no ser la libertad total, sólo produce una caricatura suya; por eso extiende su autonomía teóricamente hasta el sistema, quien a su vez se parece a sus mecanismos coactivos. La *ratio* burguesa trató de producir en su interior el orden que había negado en su exterior. Pero como ese orden deja de ser tal cuando necesita ser producido, es insaciable. El sistema fue un orden producido en esa forma racional absurda: puesto y dándoselas de objetividad autónoma. Así tuvo que desplazar su origen a un pensamiento formal separado de su contenido; era la única manera de ejercer su dominio sobre el material. El sistema filosófico fue antinómico desde siempre. Su punto de partida se cruzaba con su propia imposibilidad; y ésta ha condenado precisamente los primeros sistemas modernos a ser aniquilados cada uno por el siguiente. La *ratio*, que con tal de imponerse como sistema eliminaba virtualmente todas las concreciones cualitativas a que se refería, cayó en una contradicción irremediable con la objetividad, a la que violentaba a pesar de darse aires de comprenderla. Tanto más se alejó de ella cuanto más perfectamente la sometió a sus axiomas, al axioma único en últi-

mo término: el de la identidad. La pedantería de todos los sistemas, hasta las prolijidades arquitectónicas de Kant y, a pesar de su programa, de Hegel mismo, jalonan un fracaso condicionado *a priori* y señalado con incomparable honradez en las quiebras del sistema kantiano. La pedantería es ya en Molière una pieza fundamental de la ontología del espíritu burgues. Algo hay en lo que ha de entender el concepto que se retira ante su identidad: éste se ve así obligado a prevenir desmesuradamente que no se levante ninguna duda sobre la invulnerable totalidad, coherencia y acribia del producto mental. Toda gran filosofía estuvo acompañada por el celo paranoico de no tolerar otra cosa que a sí misma y de perseguirlo con toda la astucia de su razón, mientras que la persecución contra ella le hizo retirarse cada vez más en lo suyo. El más pequeño resto de diferencia bastaba para desmentir la identidad, que es total por su mismo concepto. Las aberraciones de los sistemas, desde la glándula pineal cartesiana y los axiomas y definiciones de Spinoza —en los cuales ya había sido bombeado todo el racionalismo que luego Spinoza extrae directamente de ellos—, anuncian con su falsedad la falsedad y desvarío del mismo sistema.

El idealismo como furia

El sistema, en el cual el espíritu soberano se creyó transfigurado, tiene su prehistoria en algo anterior al espíritu: la vida animal de la especie. Los carnívoros son animales hambrientos; el salto sobre la presa es difícil, muchas veces peligroso. Para atreverse a él el animal necesita en todo caso de impulsos adicionales. Estos, junto con la molestia del hambre, se convierten en la furia contra la presa, cuya expresión a su vez aterra y paraliza, muy funcionalmente, a la víctima. El proceso de hominización ha racionalizado este mecanismo proyectándolo. Un *animal rationale* con apetito de su adversario es ya también feliz poseedor de un superego y así necesita de una razón. Cuanto más obedece su conducta a la ley del instinto de conservación, tanto menos le está permitido confesárselo a sí y a los demás; de otro modo el *status* del *zóon politikón* —como se dice en alemán moderno—, perdería todo crédito, después de haberlo logrado tan trabajosamente. Todo ser vivo que se pretende devorar, tiene que ser malo. La sublimación de este esquema antropológico es perceptible hasta en la gnoseología. El

Idealismo —sobre todo Fichte— se encuentra inconscientemente bajo la ideología de que lo que no es yo, *l'autrui* y en fin, todo lo que recuerda a la naturaleza es inferior, de modo que puede ser devorado tranquilamente por la unidad de un pensamiento que trata de conservarse. Así se justifica su principio, a la vez que se aumenta su avidez. El sistema es el vientre hecho espíritu, y la furia el signo distintivo de todo Idealismo; ella desfigura hasta el humanismo kantiano, refutando el nimbo de lo superior y más noble de que supo vestirse. La idea del antropocentrismo está emparentada con el desprecio de la humanidad: nada hay que no deba ser atacado. La sublime rigidez de la ley moral era de la misma madera que esa furia racionalizada contra lo diferente; y tampoco el liberalismo de Hegel era mejor, cuando sermoneaba con la superioridad de la mala conciencia a quienes rechazaban el concepto especulativo, la hipóstasis del espíritu *. Nietzsche pronunció a la luz del día estos misterios y eso fue lo liberador en él, una verdadera inversión del pensamiento occidental, que otros después no hicieron más que usurpar. Un espíritu que se desprende de su embrujo, la racionalización, cesa en virtud de su reflexión sobre sí mismo de ser ese mal radical que le excita en el otro. Sin embargo, el proceso en que los sistemas se desintegraron en virtud de su propia insuficiencia, sirve de contrapunto a un proceso social. La *ratio* burguesa, como principio de convertibilidad que es, homogeneizó con los sistemas todo aquello que quería hacer conmensurable, idéntico consigo misma; y su éxito en esta tarea fue cada vez mayor, aunque potencialmente devastador: fuera quedó cada vez menos. Lo que en la teoría se probó como huero, quedó confirmado irónicamente por la práctica. Por eso se ha puesto de moda hablar de la crisis del sistema como ideología también entre todos aquellos tipos que antes cultivaron un ideal sistemático ya pasado y que nunca podían vociferar bastante su rencor contra la brillantez intuitiva y desordenada. Ya no se puede construir la realidad, porque habría que hacerlo demasiado a fondo. Las excusas para esta renuncia provienen de la

* «El pensar o representarse, delante del cual está sólo un ser determinado, una existencia, tiene que ser remitido al mencionado comienzo de la ciencia, que ha realizado Parménides, quien aclaró y elevó su propio representarse y con él también el representarse de todas las épocas siguientes, al pensamiento puro, al ser en cuanto tal, y con esto creó el elemento de la ciencia» (Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1956, I, 115; WW IV, 96).

irracionalidad de lo existente, que se hace aún mayor bajo la presión de racionalidades parciales: la desintegración por la integración. Si la sociedad fuese desenmascarada como un sistema cerrado y por lo tanto irreconciliado con los sujetos, sería demasiado desagradable para éstos siempre y cuando sigan existiendo de algún modo. La angustia como pretendido existencial es la claustrofobia de la sociedad convertida en sistema. Los adeptos de la filosofía clásica niegan intencionadamente ese carácter sistemático que todavía ayer era su consigna; impunemente les está permitido echárselas de portavoces de un pensamiento originario y, si pueden, libre de academicismos. Tal abuso no anula la crítica al sistema. Común a toda filosofía vigorosa —en contraposición con la escéptica que renunció a la energía— es el principio de que sólo es posible como sistema. Este principio ha paralizado la filosofía casi tanto como las tendencias empiristas. Antes de comenzar ya se ha postulado aquello de cuya verdad habría que comenzar juzgando acertadamente. El sistema, la forma de exposición de una totalidad fuera de la cual ya no hay nada, absolutiza el pensamiento frente a todos sus contenidos y volatiliza el contenido en pensamientos: es idealista antes de argumentar en favor del idealismo.

DUPLICIDAD DEL SISTEMA

Pero la crítica no liquida sin más el sistema. Con razón distingue D'Alembert, en el momento culminante de la Ilustración, entre *esprit de système* y *esprit systématique;* el método de la *Encyclopédie* lo tuvo en cuenta. No es sólo el trivial motivo de una vinculación —a pesar de que cristaliza en lo independiente— lo que habla en favor del *esprit systématique;* no se trata sólo de satisfacer la avidez de los burócratas por embutirlo todo en sus categorías. Sólo hay una forma de sistema adecuada al mundo: la que, en cuanto contenido, logra escapar a la hegemonía del pensamiento; pero la unidad y la armonía son a la vez la torcida proyección de un estado que ha perdido todo antagonismo y que está satisfecho con las coordenadas de un pensamiento dominador y represivo. El doble sentido de la sistemática filosófica no deja otra salida que trasponer a la concreción abierta de cada elemento la fuerza del pensamiento que los sistemas liberaron. La *Lógica* de Hegel no estaba nada lejos

de esta actitud. El microanálisis de cada categoría se presentaba a la vez como su reflexión objetiva en sí misma y su misión era hacer pasar cada concepto a su opuesto, sin consideraciones para con cualquier imposición desde arriba. Sólo una vez realizada la totalidad de este movimiento creía Hegel que se podía hablar de sistema. Contradicción y afinidad reinan entre el concepto de sistema, en cuanto definitivo y por consiguiente estático, y el de dinamismo, como la pura producción autárquica a partir del sujeto, que constituye toda sistemática filosófica. Hegel sólo pudo compensar la tensión entre estatismo y dinamismo gracias a la construcción del principio unitario, el Espíritu, que, reanudando con la teoría escolástico-aristotélica del acto puro, es a la vez pura esencia y puro cambio. La eliminación de esa tensión es impedida, incluso desde el punto de vista inmanente al sistema, por la incoherencia de esta construcción, que sincopa en el punto arquimédico producción subjetiva y ontología, nominalismo y realismo. Por otra parte un tal concepto filosófico de sistema se alza muy por encima de la sistemática meramente científica, que reclama la exposición ordenada y bien organizada de los pensamientos y la construcción consecuente de las diversas especialidades, pero no insiste estrictamente, desde el objeto, en la unidad interna de los sectores. El postulado de esta unidad se encuentra determinado por el presupuesto de la identidad de todo ente con el principio cognoscente; pero por otra parte recuerda legítimamente, a pesar de sus desviaciones idealistas, la mutua afinidad de los objetos, que es tabú para la necesidad cientifista de orden, aunque ésta ceda luego al sucedáneo de sus esquemas. Los objetos no son los átomos en que los convierte la lógica clasificatoria; por el contrario, se comunican en la huella de su determinación en sí, que Kant negó y Hegel trató de restablecer contra él haciéndola pasar a través del sujeto. Comprender la cosa misma —no meramente acomodarla, proyectarla en un sistema de relaciones— es ni más ni menos que advertir el factor singular en su conexión inmanente con otros. Un antisubjetivismo de esta especie se agita bajo la costra quebradiza del Idealismo absoluto en la inclinación a descifrar las cosas de que se trata en cada caso, renunciando a su proceso constitutivo. La concepción del sistema recuerda en forma invertida la coherencia de lo diferente, que, precisamente es vulnerada por la sistemática deductiva. La crítica del sistema y el pensamiento asistemático son algo extrínseco, mien-

tras no logran producir la fuerza de la coherencia que los sistemas idealistas transcribieron al sujeto trascendental.

EL SISTEMA COMO ANTINOMIA

La *ratio* fue desde siempre el principio del yo que constituía el sistema, el método puro previo a todo contenido. Nada externo la limita, ni siquiera el llamado orden espiritual. Cuando el Idealismo atestigua en todos sus niveles que su principio es de una infinitud positiva, convierte el modo de ser del pensamiento, su emancipación histórica, en metafísica. Elimina todo lo que es en cuanto heterogéneo. El sistema pasa a ser puro devenir, puro proceso y al fin aquella producción absoluta en que el pensamiento es convertido por Fichte, quien en este sentido representa al auténtico filósofo sistemático. Ya en Kant lo único que aún contenía a la *ratio* emancipada, al *progresus ad infinitum* era el reconocimiento, por lo menos formal, de la diferencia. La intranquilidad del *ad infinitum* hace saltar el sistema, cerrado en sí mismo a pesar de que sólo la infinitud lo hace posible; ésta es la razón de que la antinomia de totalidad e infinitud sea esencial al Idealismo. Imita una antinomia central de la sociedad burguesa. También ésta debe extenderse constantemente para conservarse, para permanecer igual a sí misma, para «ser»; tiene que avanzar más y más, rechazar cada vez más lejos sus fronteras sin respetar ninguna, no permanecer igual a sí misma [9]. Se le ha demostrado que, por su misma definición, tendría que eliminarse a sí misma el día en que alcanzase un tope, en que dejase de disponer fuera de sí de espacios no capitalistas. Esto explica por qué, a pesar de Aristóteles, el concepto moderno de dinámica tenía tan poca afinidad con la Antigüedad como el de sistema. Sólo retrospectivamente pueden serle imputados ambos conceptos a un Platón, que eligió para tantos de sus diálogos la forma aporética. La crítica que hizo Kant de los antiguos en este punto no es tan simplemente lógica como indica su formulación, sino histórica, totalmente moderna. Por otra parte, el sistematismo está tan identificado con la conciencia moderna, que hasta los esfuerzos antisistemáticos de Husserl, que comenzaron bajo el nombre de ontología y de los cuales se derivó después la ontología fundamental, volvieron en una ineludible formalización a reabsorberse en el sistema. De este modo la naturaleza dinámica y estática del sistema son tan inseparables, como inevitable su permanente conflicto. Si el sistema debe estar realmente cerrado, sin tolerar nada fuera del ámbito de su jurisdicción, se convierte en una infinitud y por tanto en algo limitado, estático, por más dinámicamente que se le conciba. Su autosuficiencia, de la que Hegel estuvo orgulloso, lo paraliza. Dicho simplificadamente, los sistemas cerrados tienen que estar acabados. Salidas como la atribuida repetidas veces a Hegel, de que la historia universal ha encontrado la culminación en el Estado prusiano, no son aberraciones motivadas por una finalidad ideológica ni carecen de importancia con respecto al conjunto. En su necesario contrasentido se deshace la pretendida unidad de sistema y dinamismo. Este tiende a negar la idea de límite y como teoría de esta idea se asegura de que siempre queda algo fuera; en este sentido tiende también a desmentir su producto, el sistema. Daría sus frutos considerar históricamente la filosofía moderna desde el punto de vista de su forma de arreglárselas con el antagonismo de estática y dinamismo en el sistema. El de Hegel realmente no se iba construyendo en sí mismo, sino que implícitamente ya estaba pensado de antemano en todos sus detalles. Una garantía tal lo condena a ser falso. La conciencia tendrá que abismarse como inconscientemente en los fenómenos ante los cuales toma posición. Esto significaría ciertamente un cambio cualitativo de la dialéctica. La armonía sistemática desaparecería. El fenómeno dejaría de ser el ejemplo del concepto, que sigue siéndolo en Hegel a pesar de todas sus declaraciones en contra. De esa forma el pensamiento carga con más trabajo y esfuerzo de lo que Hegel llama tales, ya que en Hegel el pensamiento nunca saca de sus objetos sino lo que él ya es en sí; se contenta en sí mismo a pesar del programa de la enajenación, se aísla por mucho que exija lo contrario. Si el pensamiento se enajenara de veras en la cosa; si se rigiera por ella y no por la categoría, el mismo objeto comenzaría a hablar bajo la mirada atenta del pensamiento. Hegel objetó a la gnoseología que sólo forjando se hace uno herrero, que el conocimiento se realiza en lo que se le opone, en lo que está como fuera de la teoría. En esto hay que tomarle la palabra; sólo así es posible devolverle a la filosofía lo que Hegel llamó libertad

[9] Vid. KARL MARX, *El Capital* (México, 1946), I, 499 (I, cap. 22, § 3). KARL MARX-FRIEDRICH ENGELS, *Manifiesto comunista* (Moscú, 1972), p. 33 s.

de entregarse al objeto, y que la filosofía perdió bajo la fascinación del concepto de libertad, de la autonomía subjetiva como creadora de sentido. Pero la fuerza especulativa capaz de hacer saltar lo insoluble es la negación. Sólo en ella pervive el rasgo sistemático. Las categorías de la crítica al sistema son a la vez las que comprenden lo particular. Aquello que en el sistema ha llegado legítimamente a superar lo singular tiene su lugar fuera del sistema. La mirada que seculariza la metafísica es la que al interpretar el fenómeno descubre lo que es, gracias a que percibe en él más de lo que meramente es. Sólo una filosofía en forma de fragmentos realizaría de verdad las mónadas que el idealismo diseñó ilusoriamente. Serían imágenes de la totalidad, que como tal es irrepresentable, en lo particular.

Argumento y experiencia

El pensamiento, al que no le es lícito hipostasiar positivamente nada fuera de la misma operación dialéctica, pasa por encima del objeto y deja de simular su unidad con él; de este modo alcanza una independencia mayor que cuando se le tiene por absoluto mezclando en mutua dependencia lo soberano y lo complaciente. Tal vez fue ésa la intención con que Kant liberó la esfera inteligible de cualquier pensamiento inmanente. La inmersión en lo particular —la inmanencia dialéctica llevada hasta el extremo— necesita también, como aspecto suyo, la libertad de salirse del objeto, esa libertad que la pretensión de identidad impide. Hegel la habría desaprobado; él confiaba en la mediación total el nivel de los objetos. Lo que hay de una tal trascendencia del pensamiento en la práctica del conocer, en el análisis de lo inseparable, se revela en que, como micrología, sólo dispone de medios macrológicos. Exigir rigor sin sistema es exigir modelos para pensar. Estos no son sólo de tipo monadológico. El modelo se refiere a lo específico y a más aún, sin volatilizarlo en su concepto genérico más universal. Pensar filosóficamente significa pensar en modelos; la dialéctica negativa es un conjunto de análisis de modelos. Si la filosofía se ocultara a sí misma y a los demás que, trate como trate a sus objetos en su interior, también tiene que inyectarse en ellos desde fuera, se rebajaría otra vez a una aseveración consoladora. Lo que en ellos yace, necesita de una intervención para empezar a hablar

y en ellos tiene que terminar deteniéndose el movimiento de todas las fuerzas movilizadas desde fuera, en último término de toda teoría aplicada a los fenómenos. Teoría filosófica significa también en este sentido su propia supresión precisamente por medio de su realización. No faltan en la historia intenciones semejantes. La Ilustración francesa recibió desde el punto de vista formal algo sistemático de su concepto supremo, la razón; sin embargo, el vínculo constitutivo de su idea de razón con la idea de una organización objetivamente racional de la sociedad substrae el sistema al *pathos*, que en seguida vuelve a ganarle, en cuanto la razón se niega como idea a realizarse y se absolutiza convirtiéndose a sí misma en espíritu. El Espíritu autocrítico de la razón se expresa pensando en la forma de Enciclopedia, organizada racionalmente y, sin embargo, a la vez discontinua, asistemática, laxa. Ese espíritu representa lo que después desapareció de la filosofía, tanto a causa de su creciente distancia con la práctica como por su integración en la rutina académica: la experiencia del mundo, ese sentido de la realidad al que pertenece también el pensamiento. La libertad del espíritu no es otra cosa. Ciertamente la concentración meditativa y el argumento, de que abusó la filosofía convertida en ciencia y que se ganaron tanto escepticismo, le son tan imprescindibles al pensamiento como el elemento que constituye ese *homme de lettres* difamado por el *ethos* científico de la pequeña burguesía. Siempre que existió una filosofía substancial, coincidieron ambos componentes. Tomando cierta perspectiva la dialéctica debería ser definida como el esfuerzo, elevado a la autoconciencia, de dejarse penetrar por entero. De otro modo el argumento especializado degenera en la técnica de especialistas irracionales en medio del concepto; no otra cosa es lo que hoy se propaga académicamente bajo el nombre de una filosofía analítica, que puede ser aprendida e imitada por robots. La argumentación inmanente es legítima, cuando asimila la realidad integrada en el sistema para poner en juego en su contra la fuerza que ella misma tiene. Por el contrario, lo que hay de libre en el pensamiento representa la instancia que sabe de antemano lo enfáticamente falso de esa cohesión. Para salir de ella es imprescindible ese saber; para tener éxito en la salida es preciso apropiarse la energía del sistema. El poder real de éste, que incorpora incluso lo que le supera potencialmente, impide que ambos componentes se fusionen por completo. Sin embargo, la falsedad

del mismo contexto de la inmanencia se manifiesta en la experiencia arrolladora de que ese mundo, que se organiza tan sistemáticamente como si fuera la razón realizada que glorificó Hegel, eterniza a la vez en su antigua irracionalidad la impotencia del espíritu que se presenta como omnipotente. La crítica inmanente del Idealismo defiende a éste en cierto modo, mostrando hasta qué punto es estafado a costa de su misma substancia, hasta qué punto lo primero, que según él siempre es el Espíritu, se encuentra en complicidad con la ciega prepotencia de lo que meramente es. La doctrina del Espíritu Absoluto fomenta directamente esa complicidad. El *consensus* científico estaría dispuesto a conceder que también la experiencia implica teoría. Pero ésta sería un «punto de vista», en el mejor de los casos una hipótesis. Representantes conciliadores del cientismo exigen de lo que llaman ciencia honesta o limpia, que rinda cuentas de tales presupuestos. Precisamente esta exigencia es incompatible con la experiencia espiritual. Si ésta tuviese un punto de vista, sería el del comensal con respecto al asado. Ella vive de él devorándolo; sólo cuando éste desapareciese en ella, se podría hablar de filosofía. Hasta que llegue ese momento la teoría representa en la experiencia espiritual aquella disciplina que ya Goethe sintió dolorosamente en relación con Kant. Si la experiencia se abandonase sólo a su dinámica y su buena suerte, sería totalmente inestable. La ideología está al acecho del espíritu, que casi se convierte irresistiblemente en el Absoluto en el momento en que se pone a alegrarse de sí mismo como el Zoroastro de Nietzsche. La teoría lo impide, corrigiendo la ingenuidad con que el espíritu confía en sí mismo, sin que por otra parte éste se vea obligado a sacrificar la espontaneidad que también la teoría busca. En efecto, la diferencia entre lo que se suele llamar subjetivo en la experiencia espiritual y su objeto no desaparece de ningún modo; así lo testifica el esfuerzo necesario y doloroso del sujeto cognoscente. En el estado de desgarramiento la diferencia es vivida como algo negativo. Y esto es lo que hace al sujeto retroceder a su interior y a la riqueza de sus formas de reacción. Sólo la reflexión crítica sobre sí mismo protege contra la limitación de la propia riqueza así como contra la construcción de un muro entre sí y el objeto, suponiendo, pues, que la propia reflexión subjetiva es la realidad absoluta. Cuanto menos identidad puede ser supuesta entre sujeto y objeto, tanto más contradictoria es la fortaleza indomable y la sincera

introspección que se le exige al sujeto como cognoscente. Teoría y experiencia espiritual necesitan estar en interacción. La primera no contiene respuestas para todo, sino que reacciona frente a un mundo falso hasta la medula. La teoría carece de jurisdicción sobre lo que pueda escapar a la del mundo. La movilidad no es accidental, sino esencial a la conciencia y significa un procedimiento doble: primero, desde dentro, el proceso inmanente que es el propiamente dialéctico; segundo, un comportamiento libre, irregular, como si no tuviese que ver con la dialéctica. Ciertamente ambos procedimientos no son sólo contrapuestos. El pensamiento que no se deja reglamentar es afín a la dialéctica, que, en cuanto crítica del sistema, trae a la memoria lo que pueda haber fuera de él; y la fuerza que libera en el conocimiento el movimiento dialéctico es la que protesta contra el sistema. Ambas posiciones de la conciencia están unidas por su mutua crítica, no por un compromiso.

VÉRTIGO

Una dialéctica que ya no está «pegada»[10] a la identidad, si no provoca la objeción de su falta de fundamento —reconocible en sus frutos fascistas— levanta la de que da vértigo. El sentimiento de lo vertiginoso es central para la gran poesía moderna desde Baudelaire; a la filosofía se le da a entender anacrónicamente que no es lícito participar en nada que se le parezca. Hay que decir lo que se pretende; Karl Kraus tuvo que experimentar que cuanto más exactamente lo declaraba en cada una de sus frases, precisamente por esa exactitud, tanto más fuerte protestaba la conciencia cosificada de sentir como si una rueda de molino le girase en la cabeza. El sentido de tales quejas aparece claramente en una costumbre de la mentalidad dominante. Su preferencia va a las alternativas entre las cuales hay que elegir marcar una. Las decisiones de una burocracia se reducen así frecuentemente al sí o no sobre el proyecto presentado; la administración se ha convertido secretamente en el ansiado modelo incluso de un pensamiento que aún se supone libre. Pero al pensamiento filosófico le corresponde en sus situaciones esenciales no tomar parte en el juego. Ya la alternativa que se le impone es un pedazo de

[10] KANT, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires, 1967), I, 254-259 (B 133).

heteronomía. A la conciencia se le exige de antemano moralistamente la decisión; pero a la misma conciencia es a quien corresponde juzgar primero de la legitimidad de toda exigencia alternativa. La insistencia puesta sobre la confesión de un punto de vista es la coacción moral prolongada en la teoría. Su cómplice, el avillanamiento. Este ni siquiera conserva lo verdadero de los grandes teoremas, previa eliminación de sus accesorios. Por el contrario Marx y Engels se han resistido por ejemplo al aguachinamiento de su teoría dinámica de las clases y su extremada expresión económica por la contraposición más simple de pobre y rico. Resumir lo esencial es falsear la esencia. La filosofía puede rebajarse a lo que ya para Hegel fue objeto de sarcasmo y acomodarse a lectores que le sean propicios, explicándoles cómo hay que entender ésta y la otra idea; pero entonces pasa a ocupar un puesto en la creciente represión sin por otra parte poder mantenerse a su paso. Tras la preocupación de por dónde agarrar la filosofía se oculta de ordinario mera agresión, ansia de agarrarla, y de hecho así se devoraron las escuelas mutuamente. La equivalencia de crimen y castigo se ha transferido a la concatenación de los pensamientos. Precisamente esta asimilación del espíritu al principio dominante es lo que la reflexión filosófica tiene que desenmascarar. El pensamiento tradicional, y las costumbres de la sana razón que legó al desaparecer como filosofía, exigen un sistema de referencia, un *frame of reference*, en el que todo tenga su lugar. Ni siquiera importa demasiado la evidencia de tal sistema; incluso puede estar construido en forma de axiomas dogmáticos; lo importante es que todo pensamiento sea localizable y en ningún caso quede abandonado a sí mismo. Pero todo conocimiento fructífero tiene que echarse a fondo perdido en los objetos. El vértigo que da es *index veri;* el shock de lo abierto es la negatividad, su revelación necesaria dentro de lo seguro y siempre igual, falsa sólo para lo que es falso.

La verdad es frágil

Desmontar los sistemas y el sistema no es un acto de gnoseología formal. Sólo en los detalles debe ser buscado lo que antaño quiso poner en ellos el sistema. Si es que la forma totalmente ambigua de hablar sobre la verdad como lo concreto tiene que alcanzar su sentido, al pensamiento

no le están garantizados de antemano ni el lugar ni la esencia de las cosas. La verdad obliga al pensamiento a detenerse ante lo más mínimo. No hay que filosofar sobre lo concreto, sino a partir de ello. Pero la entrega al objeto específico pasa por sospechosa de carecer de una posición definida. Para lo existente es herejía lo que se sale de él; cercanía, patria y seguridad son de por sí en el falso mundo figuras autoritarias. Con esta sujeción temen los hombres perderlo todo, pues no conocen otra felicidad, ni siquiera del pensamiento, que la de tener algo a que poder asirse, la esclavitud sin fin. En medio de la crítica a la ontología se pide por lo menos un pedazo de ella; como si el más pequeño acto de comprensión espontánea no expresase mejor lo que se quiere, que una *declaration of intention* que no pasa de ahí. En la filosofía se confirma una experiencia ya advertida por Schönberg en la teoría tradicional de la música: lo único que enseña es a empezar y acabar una frase, nada sobre ella misma, sobre su desarrollo. De un modo análogo la filosofía, en vez de reducirse a categorías, tendría en cierto modo que comenzar componiéndose. A medida que avanza, la filosofía tiene que renovarse incansablemente, tanto por propia iniciativa como por el roce con aquello con lo cual se enfrenta. Lo que ocurre en ella es lo decisivo, no la tesis o la actitud; la trama y no la marcha rectilínea del pensamiento, sea ésta deductiva o inductiva. De ahí que la filosofía sea esencialmente incapaz de exposición. Si no, sería superflua; el hecho de que casi siempre se deje exponer, habla contra ella. Pero su comportamiento escandaliza, ya que no guarda nada que sea fundamental y seguro; a pesar de ello —por la mera precisión de su exposición— hace tan pocas concesiones al hermano del absolutismo, al relativismo, que se parece a una doctrina. La dialéctica de Hegel quiso tenerlo todo, ser incluso *prima philosophia*, y de hecho lo era en el principio de identidad, el sujeto absoluto. La filosofía en su verdadero sentido tiende aún más allá de Hegel hasta romper con él. Pero la separación del pensamiento con respecto a lo primero y firme no hace que se absolutice en su estado de libertad. Precisamente la separación le ata a lo que no es él mismo y elimina la ilusión de su autarquía. Se puede determinar incluso racionalmente lo que hay de falso en la racionalidad desarraigada, descentrada de sí misma: Ilustración convertida en mitología. Pensar es por su mismo sentido pensar algo. Hasta en esa forma lógica de abstracción, «algo»,

sea entendido o juzgado, que de por sí afirma prescindir de todo lo existente, pervive imborrablemente para el pensamiento aquello que no es idéntico, que no es pensamiento, a pesar de sus esfuerzos por borrarlo. En cuanto la *ratio* lo olvida, hipostasiando contra el sentido del pensamiento sus productos, las abstracciones, se convierte ella misma en irracional. El imperativo de su autarquía condena al pensamiento al vacío y en último término a la idiotez y al simplismo. Habría que revolver contra el principio espiritual autárquico como esfera de principios absolutos la objeción que se suele oponer a lo que carece de fundamento; por el contrario, allí donde la ontología, Heidegger el primero, no toca fondo, allí se encuentra la verdad. Su contenido temporal la mantiene en suspenso, la hace quebradiza; Benjamin le criticó enérgicamente a Gottfried Keller su sentencia eminentemente burguesa de que la verdad no se nos puede escapar. La filosofía tiene que renunciar al consuelo de que no podemos perder la verdad. Toda filosofía incapaz de arrojarse en el abismo del que los fundamentalistas de la metafísica parlotean —no se trata en ellos de ligereza sofista, sino de locura— se convierte analítica, potencialmente en tautología bajo el imperativo de su propio principio de seguridad. Sólo aquellos pensamientos que van hasta el extremo hacen frente a la omnipotente impotencia del sólido consensus universal. Sólo la acrobacia del cerebro sigue en relación con la cosa, a la que, según la fable convenue, desprecia para poder satisfacerse consigo misma. Todo lo que es espontáneamente trivial tiene que ser falso, ya que refleja la vida falsa. Hoy día es reaccionario todo intento de detener el pensamiento —sobre todo, si esto ocurre en nombre de su aplicación práctica— con fraseologías sobre su exageración pagada de sí misma y su falta de seriedad. En su forma vulgar el argumento sonaría: si quieres, puedo hacer infinitos análisis como ése. De este modo se desacredita cada análisis particular. La justa respuesta la dio Peter Altenberg a uno que desacreditaba por ese procedimiento sus formas lapidarias: pues no quiero. El pensamiento abierto carece de protección contra el riesgo de la desviación hacia lo arbitrario; nada le garantiza el estar suficientemente empapado de la cosa como para superar ese riesgo. Pero la consecuencia en el desarrollo, el espesor de la trama contribuyen a que acierte con lo que debe. La función del concepto de seguridad en la filosofía se ha invertido. Lo que antaño quiso superar dogma y tutelaje con la conciencia de sí, se convirtió en el seguro social de un conocimiento al que nada debe poder pasarle. A lo inobjetable no le pasa en realidad nada.

Contra el relativismo

La transformación de categorías epistemológicas en morales es un hecho que se repite en la historia de la filosofía. La interpretación fichteana de Kant es su ejemplo más llamativo, pero no el único. Algo parecido ocurrió con el absolutismo fenomenológico-lógico. El escándalo de un pensamiento sin base es, según los partidarios de la ontología fundamental, el Relativismo. La dialéctica se opone tan rotundamente a éste como al absolutismo, no buscando el medio entre ambos, sino penetrando en los extremos, cuya idea de sí es la encargada de demostrar su falsedad. Ya era hora de proceder así con el Relativismo, pues la crítica que se le hacía era casi siempre tan formal, que en cierto modo dejaba intacta la fibra del pensamiento relativista. Desde Leonard Nelson se viene repitiendo contra Spengler el argumento de que el Relativismo presupone al menos algo absoluto, a saber, la validez de sí mismo, y por consiguiente se contradice. El argumento es miserable. Confunde la negación universal de un principio con su propia elevación a algo afirmativo, sin tener en cuenta la diferencia específica del lugar sistemático que ocupa en ambos casos. Más fructífero parece el Relativismo como una figura limitada de la conciencia. La primera fue la figura del individualismo burgués, que hace de la conciencia individual, a su vez mediada por lo universal, lo fundamental; por eso otorga el mismo derecho a las opiniones de cada individuo como si no hubiera criterio alguno de su verdad. A la tesis abstracta de que todo pensamiento está condicionado, debe serle recordado muy concretamente que también ella lo está, que es ciega ante la componente supraindividual y que sólo ésta convierte a la conciencia individual en pensamiento. Tras esa tesis se encuentra el desprecio del espíritu y el favor por la prepotencia de las circunstancias materiales como lo único que cuenta. A las opiniones incómodas y decididas de su hijo contestará el padre: todo es relativo, oro —con el proverbio griego— el hombre. El Relativismo es materialismo vulgar, pensar estorba a los negocios. Tal postura es totalmente enemiga del espíritu

y le es imposible salir de la abstracción. El relativismo de todo conocimiento sólo se puede afirmar desde fuera, mientras no se ha llegado a conocer concluyentemente. En cuanto la conciencia entra en una cosa concreta y se expone a su pretensión inmanente de verdad o falsedad, se deshace la supuesta insustancialidad subjetiva del pensamiento. Pero lo que aniquila al Relativismo es que incluso lo que él tiene por arbitrario y sin importancia —y a la vez por irreductible— procede de la objetividad —precisamente de la de una sociedad individualista— y debe ser deducido como una apariencia socialmente necesaria. Las formas de reacción peculiares de cada uno están siempre preformadas según la doctrina relativista casi como un mugido, sobre todo el cliché de lo relativo que es todo. Y es que la apariencia individualista ha sido reducida a intereses de grupo por relativistas más ingeniosos como Pareto; pero sólo la totalidad de la sociedad, lo objetivo, permite deducir a su vez los límites de la objetividad que pone la sociología del conocimiento como específicos de las diversas clases. La versión tardía del relativismo sociológico tergiversa lo condicionante en condicionado, cuando se imagina poder destilar objetividad científica de las diversas perspectivas de clase gracias a una inteligencia que se mueve libremente por encima de ellas. En verdad las perspectivas divergentes están normadas por esa totalidad previa que es la estructura del proceso social. Conocer esa norma es despojarlas de su arbitrariedad. Un empresario que quiera mantenerse en situación competitiva tiene que calcular de forma que la plusvalía del trabajo ajeno pase a engrosar las ganancias; y tiene que pensar que de esta forma no hace sino un canje a partes iguales: el trabajo contra sus costes de reproducción; pero con la misma claridad debe ser mostrado por qué esta conciencia es falsa objetivamente a pesar de ser objetivamente necesaria. La relación dialéctica de estas dos componentes las absorbe en sí. La supuesta relatividad social de las ideas obedece a la ley objetiva de la producción social bajo las condiciones de la propiedad privada de los medios de producción. El escepticismo burgués, que el Relativismo incorpora como doctrina, es corto de luces. Pero su constante odio contra el espíritu es algo más que un rasgo subjetivo de antropología burguesa. Su motivo es que, una vez que el concepto de razón se ha emancipado, tiene que temer que su propia consecuencia deshaga el sistema actual de producción dentro del cual vive. Por eso

se limita la razón. Durante toda la era burguesa la idea de la autonomía del espíritu ha sido acompañada por la reacción del autodesprecio de éste. El espíritu no se puede perdonar que la constitución de lo existente que él dirige le impida el desarrollo de la libertad contenido en su propio concepto. El Relativismo es la expresión filosófica de esta actitud; no es necesario valerse contra él de ningún absolutismo dogmático, la demostración de su estrechez lo deshace. El elemento reaccionario estuvo siempre unido al Relativismo, por más que éste se las diera de progresista; ya la Sofística fue la disponibilidad para los intereses más fuertes. Una crítica a fondo del Relativismo es modelo de negación concreta.

DIALÉCTICA Y SOLIDEZ

Al igual que Hegel la dialéctica libre encierra una realidad firme. Sólo que no sigue concediéndole el primer lugar. Hegel no acentuó tanto esta componente al comienzo su su metafísica, porque debía resultar de ella al final, como una totalidad iluminada. En cambio, sus categorías lógicas presentan una duplicidad característica. Son estructuras derivadas, que se superan a sí mismas a la vez que permanecen invariables a priori; su acuerdo con el dinamismo lo realiza la doctrina de la inmediatez que se reproduce en cada estadio dialéctico. La dialéctica negativa conserva la teoría de la segunda naturaleza, ya que en Hegel está matizada críticamente. Después de aceptar tal cual la inmediatez que aún no ha pasado por la mediación, las formaciones que presenta al pensamiento la sociedad y su desarrollo, esa teoría descubre analíticamente sus mediaciones tomando como medida la diferencia inmanente entre los fenómenos y lo que pretenden ser de por sí. Lo que se presente como algo inconmoviblemente firme, lo «positivo» según el joven Hegel, es lo negativo para tal análisis. Todavía el prefacio de la *Fenomenología* caracteriza al pensamiento —enemigo capital de esa positividad— como principio negativo *. Y al

* «La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como substancia, mantiene sus componentes, es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance

mismo resultado lleva la reflexión más simple: lo que en vez de pensar se abandona a la intuición, tiende a la mala positividad en virtud de esa pasividad constitutiva que la crítica de la razón designa como la fuente sensorial del conocimiento. Recibir algo semejante y como se ofrece en cada caso, renunciando a la reflexión, es potencialmente lo mismo que aceptarlo tal y como es; por el contrario todo pensamiento impulsa virtualmente a un movimiento negativo. Ciertamente, y a pesar de todas las afirmaciones en contrario, en Hegel el primado del sujeto sobre el objeto permanece intacto. Lo único que se le oculta es precisamente la palabra semiteológica «espíritu», que recuerda imborrablemente la subjetividad individual. El carácter extremadamente formal de la Lógica hegeliana es el precio que ésta tiene que pagar por ello. Según su propio concepto tendría que ser concreta y trata de serlo todo a la vez, metafísica y doctrina de las categorías; pero al intentarlo separa el ente concreto de sí mismo y se priva con ello de la única legitimación posible de su punto de arranque. Así demuestra no encontrarse tan lejos de Kant y Fichte, a quienes Hegel no se cansa de condenar como portavoces de la subjetividad abstracta. Por su parte, la *Ciencia de la Lógica* es abstracta en el más simple sentido: la reducción a los conceptos generales elimina de antemano a su contrario concreto, que la dialéctica idealista se gloría de llevar en sí y desarrollar. El espíritu gana su batalla contra un enemigo ausente. La expresión despectiva de Hegel sobre la existencia contingente —aquella pluma de Krug que se consideraba autorizada y obligada a despreciar la autodeducción de la filosofía— equivale a gritar ¡al ladrón! La Lógica hegeliana se refiere desde un comienzo al medio del concepto y no reflexiona más que en general sobre la relación entre el concepto y su contenido, lo no conceptual; de ahí que esté segura de antemano de esa absolutez del concepto que pretende demorar. Pero cuanto más críticamente se desenmascara la autonomía de la subjetividad, haciéndose más consciente de sí como de algo a su vez mediado, tanto más se condensa para el pensamiento la obligación de ocuparse con lo que le da la firmeza de que de suyo carece. De otro modo ni siquiera existiría el dinamismo con que la dia-

una existencia propia y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro» (HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México, 1966, 23 s.).

léctica pone en movimiento el peso de lo firme. No hay que negar lisa y llanamente toda experiencia que se presente como primaria. Si a la experiencia de la consciencia le faltase por completo lo que Kierkegaard defendió con ingenuidad, el pensamiento desorientado por sí mismo, accedería a lo que de él espera lo establecido y comenzaría de verdad a ser ingenuo. Hasta términos como «experiencia originaria», comprometidos por la fenomenología y la neoontología, designan algo verdadero por más que lo dañen cuando se salen de madre. Pensamientos y acción serían una borrosa copia, si contra la fachada no se alzara una resistencia espontánea que prescinde de su propia dependencia. Lo que en el objeto supera sus determinaciones tal y como le son impuestas por el pensamiento no vuelve, sino como inmediato, al sujeto; a su vez el sujeto nunca es menos sujeto que cuando se siente totalmente seguro de sí mismo, en la experiencia primaria. Lo más subjetivo que hay, los datos inmediatos, escapa a su intervención. Sólo que tal consciencia inmediata ni se puede mantener ni es simplemente positiva. En efecto, la consciencia es a la vez la mediación universal, y le es imposible salirse de su propio pellejo, incluso en sus propios *données immédiates*. Estos no son la verdad. Confiar en que la totalidad brota sin solución de continuidad a partir de lo inmediato como firme y simplemente primero, es entregarse a una apariencia idealista. Para la dialéctica no hay otra inmediatez que lo que ella se da inmediatamente a sí misma. La inmediatez deja de ser la base y se convierte en componente. En las antípodas ocurre lo mismo con las constantes del pensamiento puro. Sólo un relativismo infantil se puede poner a discutir la validez de la lógica formal o matemática y, ya que existe, a tratarla de efímera. Sólo que las constantes, cuya constancia es a su vez un producto, no se dejan pelar de lo que varía, como si con ello se fuera a poseer toda la verdad. Esta es inseparable de lo concreto que varía, y su invariabilidad es el engaño de la prima philosophia. Las constantes son componentes en la dinámica de la historia y de la consciencia, mientras no se disuelven y pierden toda diferenciación en ella; en cuanto son fijadas como trascendencia, se convierten en ideología. Ideología de ningún modo equivale siempre a la filosofía expresamente idealista. Se encuentra ya en la substrucción de algo primero, con indiferencia de su contenido, y en la identidad implícita de concepto y cosa, que

justifica el mundo incluso cuando se enseña en principio la dependencia de la consciencia con respecto al ser.

El privilegio de la experiencia

En crudo contraste con el ideal científico habitual, la objetividad del conocimiento dialéctico no precisa de menos sino de más sujeto. De otro modo la experiencia filosófica degenera. Pero el espíritu positivista de nuestro tiempo es alérgico contra ella. Según él tal experiencia no sería acesible a todos, sino que más bien es el privilegio de algunos individuos, estando determinada por su idiosincrasia e historia personal; exigirla como condición del conocimiento es elitista y antidemocrático. Hay que conceder que realmente las experiencias filosóficas no están por igual al alcance de todo el mundo en la misma forma, por ejemplo en que todos los hombres con un coeficiente mental semejante tendrán que ser capaces de repetir experimentos científicos o de comprender deducciones matemáticas, por más que precisamente para esto se suele suponer la necesidad de unas cualidades bien específicas. En todo caso la participación de lo subjetivo en la filosofía encierra un suplemento irracional, si se le compara con la racionalidad virtualmente desobjetivada de un ideal científico para el que todo es sustituible por todo. Esa subjetividad no es una cualidad natural. El argumento se las da de democrático, pero se hace de nuevas ante lo que el mundo administrado consigue de los que obliga a ser sus miembros. Sólo los que éste no ha modelado del todo, están humanamente en condiciones de resistirle. La crítica del privilegio se convierte en privilegio: tan dialéctica es la marcha del mundo. Sería una ficción suponer que todos pueden comprenderlo todo o por lo menos notarlo, cuando las condiciones sociales, sobre todo las pedagógicas, mantienen en el infantilismo a las fuerzas productivas mentales, las enrodrigan y deforman de mil maneras, cuando siguen siendo dominantes la pobreza imaginativa y los procesos patógenos de la primera infancia que ha diagnosticado el psicoanálisis, sin que por ello hayan sido en modo alguno modificados. Esperarlo sería organizar el conocimiento según los rasgos patológicos de una humanidad a la que por la ley de la absoluta igualdad se le arranca la capacidad de hacer experiencias, si es que la poseyó alguna vez. La construcción de la verdad según la analogía de una *volonté*

de tous —la extrema consecuencia del concepto subjetivo de razón— estafaría a todos, en su propio nombre, en cuanto a algo que les es imprescindible. Los que poseen el privilegio inmerecido de no acomodarse por completo en su estructura espiritual a las normas vigentes —una suerte que bien a menudo tienen que pagar en las relaciones con su ambiente— son los encargados de expresar con un esfuerzo moral, como en representación de los demás, lo que la mayoría por la que hablan es incapaz de ver (o porque se lo prohíbe por justicia con la realidad). La inmediata comunicabilidad a cualquiera no es el criterio de lo verdadero. Ahora que todo paso hacia la comunicación vende y falsea la verdad, es preciso resistir a la coacción casi universal que hace confundir lo conocido con su comunicación e incluso poner a ésta por encima. Todo lo que es lenguaje padece entre tanto bajo esta paradoja. La verdad es objetiva y no plausible. Por poco que inmediatamente agrade a algunos y por mucho que precise de la mediación subjetiva, su trama es *index sui*, como ya lo reclamó Spinoza, con excesivo entusiasmo, para la verdad particular. El rasgo de privilegio que el rencor lee en ella, se pierde desde el momento en que la verdad no se sale por la tangente, refiriéndose a las experiencias en que se basa, si no se interna en configuraciones y complejos fundamentales que le ayudan a alcanzar la evidencia o le convencen de sus fallos. Nada casa menos con la experiencia filosófica que una soberbia elitista. La experiencia filosófica es posible gracias a lo establecido, y tiene que rendirse cuentas de su contaminación con ello y en último término con la situación de las clases sociales. Las oportunidades que sólo esporádica e instablemente concede lo universal a los individuos, se vuelven en la experiencia filosófica contra lo universal que sabotea la universalidad de tal experiencia. Si esta universalidad se produjera, la experiencia de cada uno cambiaría y desecharía gran parte de la arbitrariedad que hasta entonces la deforma sin remedio, incluso donde tiene cierta vida. La doctrina de Hegel según la cual el objeto reflexiona en sí mismo, sobrevive a su versión idealista: en una dialéctica transformada el sujeto, despojado de su soberanía, se convierte virtualmente en la verdadera forma de reflexión de la objetividad. Cuanto menos se las dé la teoría de definitiva y universal, tanto menos se objetiva frente al que piensa. La disipación de la coacción sistemática le permite a éste abandonarse más espontáneamente a la propia conciencia y experiencia de lo que permi-

tiría la concepción patética de una subjetividad obligada a pagar su abstracto triunfo con la renuncia a su contenido específico. Así se sigue cumpliendo aquella emancipación de la individualidad, realizada entre el gran Idealismo y el presente, cuyos logros, a pesar y en parte por la presión actual de la regresión colectiva, son tan irrevocables teóricamente como los impulsos de la dialéctica de 1800. Ciertamente el individualismo del siglo XIX ha debilitado la fuerza objetivante del espíritu, necesaria para comprender la objetividad y su construcción; pero también lo ha enriquecido con una diferenciación que fortaleció la experiencia del objeto.

CUALIDAD E INDIVIDUO

Entregarse al objeto significa apreciar sin recortes sus componentes cualitativas. De acuerdo con la tendencia cuantificante, que caracteriza a toda la ciencia desde Descartes, la objetivación cientista tiende a eliminar las cualidades, convirtiéndolas en determinaciones mensurables. Correspondientemente, del lado subjetivo, el cognoscente se reduce a un universal carente de cualidades, puramente lógico. Ciertamente las cualidades no pueden ser apreciadas, mientras la sociedad siga bajo el dictado de una cuantificación impuesta como norma de toda conducta concreta. Pero la cuantificación no es la esencia intemporal que le hace parecer su instrumento, las matemáticas. Ha llegado a ser y por tanto es perecedera. En la cosa le espera el potencial de sus cualidades, exigiendo el sujeto completo y no su residuo trascendental. La suposición de que las reacciones del sujeto son meramente subjetivas y su consecuente prohibición acarrean al conocimiento en la misma proporción la pérdida de las determinaciones cualitativas de la cosa. El ideal de una mayor diferenciación y matización, que, a pesar de todo science is measurement, el conocimiento nunca olvidó por completo hasta su fase más moderna, no se refiere sólo a una facultad individual, de la cual puede prescindir la objetividad. Su impulso lo recibe de la cosa. Diferenciado es quien sabe distinguir en la cosa y en su concepto lo más pequeño e inaprensible para el concepto; a lo más mínimo sólo tiene acceso la diferenciación. Diferenciación es la experiencia del objeto convertida en forma subjetiva de reacción. Su postulado es la posibilidad de tal

experiencia, y en él se refugia la componente mimética del conocimiento: la afinidad de cognoscente y conocido. Por eso, aunque el conjunto del proceso de la Ilustración vaya cuarteando poco a poco esta componente, nunca la elimina del todo, al menos en cuanto quiere conservarse a sí mismo. Incluso en la concepción de un conocimiento racional ajeno a toda afinidad pervive el tanteo tras esa concordancia, que en otro tiempo fue indiscutible para la ilusión de la magia. La desaparición absoluta de este factor haría simplemente incomprensible la posibilidad de que el sujeto conociera el objeto, la pura racionalidad se convertiría en irracional. Por otra parte, la componente mimética se funde a su vez en el proceso de su secularización con la racional. Este proceso se resume con la palabra diferenciación. Esta implica a la vez la capacidad de reaccionar miméticamente y el organon lógico para la relación de género, especie y diferencia específica. Ciertamente hay que tener en cuenta, que la capacidad diferenciadora encierra tanto de arbitrario como cualquier individualidad real frente a lo universal de la razón. Pero esta arbitrariedad no es tan radical como querrían los criterios cientistas. Hegel fue curiosamente inconsecuente al acusar de arbitrariedad y confinamiento a la conciencia individual, escenario de la experiencia espiritual que anima su obra. La única explicación para esta actitud es el ansia de reducir a la impotencia la componente crítica que va unida al espíritu individual. En esta particularidad sintió Hegel las contradicciones entre el concepto y lo particular. La conciencia individual es casi siempre desgraciada, y con razón. La aversión de Hegel contra este hecho le impide apreciar una realidad que subraya cuando le conviene: hasta qué punto lo particular contiene lo universal. Necesidades estratégicas le hacen tratar al individuo como si éste fuera la inmediatez cuya apariencia él destruye. Pero con esta apariencia desaparece también la de la contingencia absoluta de la experiencia individual, que carecería de continuidad sin los conceptos. Gracias a su participación en el medium discursivo, la experiencia individual es por su propia naturaleza siempre más que meramente individual. El individuo se convierte en sujeto en tanto en cuanto se objetiva por su conciencia individual: en la unidad de sí mismo como en la de sus experiencias; los animales parecen incapaces de ambas cosas. La experiencia individual alcanza lo universal, porque y en cuanto lo es en sí misma. La universalidad lógica y la unidad de la con-

ciencia individual se condicionan mutuamente incluso en la reflexión gnoseológica. Pero esto no afecta sólo al aspecto meramente formal-subjetivo de la individualidad. Todos los contenidos de la conciencia individual le son presentados por su substrato singular para poder seguir conservándose, y se reproducen en esa conservación. La conciencia individual puede escapar a su propia ampliación concretándose en sí misma. A ello le impulsa el tormento de que la universalidad tiende a imponerse en la experiencia individual. Como «control de realidad» la experiencia no sólo duplica sin más los impulsos y deseos del individuo, sino que también los niega para facilitarle la supervivencia. Lo universal no se deja captar en absoluto por el sujeto más que en el movimiento de cada conciencia de un hombre. La exclusión del individuo no produciría un sujeto superior, purificado de las escorias de lo imprevisible, sino sólo un repetidor inconsciente de lo que le fuese programado. En los países del Este el cortocircuito teórico en este punto ha servido de pretexto a la opresión colectiva. Incluso cuando el partido está ciego o aterrorizado, su número de afiliados le da a priori superioridad cognoscitiva sobre cualquier individuo. Sin embargo, la persona aislada que no se deja coartar por un *ucase*, puede percibir a veces la objetividad más claramente que un colectivo, que así como así ya no es más que la ideología de sus organizaciones y comités. La sentencia de Brecht: el partido tiene mil ojos, el individuo sólo dos, es tan falsa como sólo puede serlo una perogrullada. La fantasía exacta de un disidente puede ver más que mil ojos a los que les han calado las gafas rosadas de la unidad y que en consecuencia reducen y confunden todo lo que perciben con la verdad universal. A eso se opone la individualización del conocimiento. La percepción del objeto no sólo depende de esa individuación, que es diferenciación; ésta misma se constituye igualmente a partir del objeto, que en cierto modo reclama de ella su restitutio in integrum. No obstante, las formas subjetivas de reacción necesarias al objeto necesitan a su vez ser corregidas constantemente en confrontación con éste. Tal corrección se realiza en la autorreflexión, el fermento de la experiencia intelectual. Frente al proceso, valga la metáfora, horizontal, abstractamente cuantificante de la ciencia, el proceso de la objetivación filosófica sería vertical, intratemporal. Esto es lo que hay de verdad en la metafísica bergsoniana del tiempo.

La generación de Bergson, así como Simmel, Husserl y Scheler, han aspirado en vano a una filosofía receptiva frente a los objetos, cargada de contenido. La tradición rehusó lo que hoy rompe con ella. Pero no por eso estamos dispensados de la reflexión metódica sobre la relación entre cada análisis concreto y la teoría de la dialéctica. La filosofía idealista de la identidad asevera que la dialéctica se contiene en los análisis singulares, concretos; ciertamente una afirmación sin fuerza. Sin embargo, la totalidad expresada por la teoría se contiene objetivamente en lo particular analizable, con anterioridad al conocimiento subjetivo. La misma mediación entre el todo y lo particular es concreta, ya que se realiza a través de la totalidad social. Pero también es formal gracias a la legalidad abstracta de la misma totalidad que es la del cambio. El Idealismo destiló de esa mediación su Espíritu absoluto; pero a la vez puso en clave la verdad: que tal mediación afecta a los fenómenos como un mecanismo coactivo. Esto es lo que se oculta tras el llamado problema constitutivo. La experiencia filosófica no posee inmediatamente este universal como fenómeno, sino de manera tan abstracta como existe objetivamente. Tiene que partir de lo particular, sin olvidar lo que no tiene pero sí sabe. Su recorrido, como el de Heráclito, es doble: ascendente y descendente. Por una parte el concepto le garantiza la determinación real de los fenómenos, por otra no puede pretender para él un valor ontológico, como si fuera la verdad en sí. El concepto está fundido con lo falso, con el principio opresor, y esto disminuye aún más su dignidad gnoseológica. No constituye un *telos* positivo en que el conocimiento pueda llegar a satisfacerse. A su vez la negatividad de lo universal fija el conocimiento a lo particular como a lo que debe salvarse. «Los únicos pensamientos verdaderos son los que no se entienden a sí mismos. Toda filosofía, incluso la que pretende la libertad, arrastra en sus elementos, necesariamente universales, una opresión en la cual se prolonga la opresión de la sociedad. Aunque la filosofía lleva dentro de sí la coacción, sólo ésta la protege de la recaída en la arbitrariedad. El pensamiento es capaz de darse cuenta críticamente de la coacción a que inmanentemente está sometido; su mismo yugo es el elemento en

que se realiza su liberación. La libertad de entregarse al objeto desembocó en Hegel en el desmantelamiento del sujeto. A pesar de todo hay que comenzar por producirla. Mientras esto no ocurra, tampoco coincidirán la dialéctica como método y como dialéctica de la cosa. Concepto y realidad muestran la misma naturaleza contradictoria. El principio del poder, que desgarra en antagonismos a la sociedad, es el mismo que, espiritualizado, produce la diferencia entre el concepto y lo que le está sometido. Pero la forma lógica de la contradicción adquiere esa diferencia, porque todo lo que no se somete a la unidad del principo del poder aparece medido con él no como algo distinto e indiferente, sino como una transgresión de la lógica. Por otra parte, siempre queda un resto de divergencia entre la concepción filosófica y la realización. Dicho resto demuestra además algo de la diferencia que impide al método tanto la absorción total de los contenidos, a pesar de pretenderla, como la espiritualización de los mismos. La primacía del contenido se manifiesta en forma de necesaria insuficiencia del método. Para no encontrarse indefenso ante la filosofía de los filósofos hay que recurrir al método en forma de reflexión universal; pero éste sólo se legitima en la realización, que vuelve a negar el método. El contenido demuestra la abstracción y falsedad del excedente que presenta el método. Ya Hegel no tuvo otro remedio que aceptar la disarmonía entre la *Fenomenología* y su prefacio. El ideal de la filosofía sería que su misma actividad hiciese superfluo rendir cuentas sobre ésta.

EXISTENCIALISMO

El Existencialismo ha sido el intento más reciente de escapar al fetichismo del concepto propio de la filosofía académica, sin renunciar a la exigencia de rigor. Al igual que la ontología fundamental, de la que le separó el compromiso político, permaneció preso del idealismo; por lo demás, conservó junto a la estructura filosófica algo de casual, de sustituible por una política contraria, siempre y cuando ésta correspondiera a las características formales del Existencialismo. Guerrilleros los hay en todos los bandos. Teóricamente no hay límite alguno contra el decisionismo. Por otra parte, la componente idealista del Existencialismo está a su vez en función de la política. Sartre y sus amigos

son críticos de la sociedad reacios a conformarse con la crítica teórica, y no pasaron por alto que allí donde el comunismo llegó al poder, se atrincheró en un sistema burocrático. La institución del partido centralista estatal es un sarcasmo contra todo lo que antes se había planeado sobre la relación con el poder del Estado. Por eso Sartre lo ha sintonizado todo con aquello que ya no es tolerado por la praxis dominante, en el lenguaje de la filosofía con la espontaneidad. Cuanto menos oportunidades objetivas le ofreció la distribución social del poder, tanto más exclusivamente ha urgido Sartre la categoría kierkegaardiana de la decisión. Su sentido le venía a Kierkegaard del *terminus ad quem*, la Cristología; Sartre la convierte en el Absoluto, al cual tuvo antes que servir. A pesar de su extremo nominalismo *, la filosofía de Sartre se estructuró en su fase más influyente según la antigua categoría idealista de la libre acción del sujeto. La objetividad, cualquiera que sea, le es tan indiferente al Existencialismo como a Fichte. En consecuencia, las circunstancias y condiciones sociales se convirtieron en los dramas de Sartre a lo sumo en suplementos de actualidad, sin apenas aportar estructuralmente otra cosa que situaciones dramáticas. La falta de objeto en esta filosofía condenó la acción a un irracionalismo, que Sartre, como fiel ilustrado, fue ciertamente el último en pretender. La creencia en la libertad absoluta de decisión es tan ilusoria como lo pudo ser la del Yo absoluto, que devana el mundo a partir de sí. La experiencia política más modesta bastaría para mostrar la debilidad de situaciones que han sido montadas como decorados con el fin de dar relieve a la decisión de sus héroes. Una decisión tan soberana fren-

* «La vuelta de HEGEL al realismo de los conceptos, hasta el punto de defender provocativamente el argumento ontológico, era reaccionaria, si se la confronta con las reglas de una ilustración espontánea. Pero su intención antinominalista ha quedado entretanto confirmada por el curso de la historia. Por oposición al basto esquema de la sociología del saber de SCHELER el nominalismo se convirtió a su vez en ideología: la del atónito ¡Eso no!, de que echa mano tan a gusto la ciencia oficial en cuanto oye hablar de entidades embarazosas como clase, ideología, y últimamente incluso sociedad. La relación con el nominalismo de una filosofía genuinamente crítica no es constante, sino que cambia históricamente con la función de la *skepsis*» (vid. MAX HORKHEIMER, *Teoría crítica*, «Montaigne y la función del escepticismo»).

Atribuir todo fundamento *in re* de los conceptos al sujeto es idealismo. El nominalismo sólo riñó con el idealismo cuando éste pretendió para sí objetividad. El concepto de una sociedad capitalista no es un *flatus vocis*.

te a sus concretas implicaciones históricas no es postulable ni siquiera en la dramaturgia. Un general que se decide a no permitir más atrocidades tan irracionalmente como antes las saboreó; que levanta el sitio de una ciudad que le acaba de ser entregada por traición y funda una comunidad utópica, había sido depuesto inmediatamente por sus jefes, de no haber sido asesinado por la soldadesca amotinada; ni siquiera los años fantásticos del renacimiento alemán, con todo el ridículo romanticismo que ha caído sobre ellos, habrían conocido otro desenlace. Con esto no hace sino concordar exactamente que sólo al precio del exterminio de Lichtstadt llegue Götz a darse cuenta de lo que es su libre *Tathandlung* para ponerse fanfarronamente, al igual que el Holofernes de Nestroy, a disposición de un movimiento popular organizado, que representa evidentemente a aquéllos contra los que Sartre esgrime la espontaneidad absoluta. Y en seguida vuelve a cometer ese ogro los horrores de que había abominado en nombre de su libertad; sólo que esta vez sin duda con la bendición de la filosofía. El sujeto absoluto no consigue liberarse de sus cadenas: las ataduras que quería partir, las de la dominación, son una misma cosa con el principio de la subjetividad absoluta. Es una honra para Sartre que esto se manifieste en su drama y contra su obra específicamente filosófica; sus piezas de teatro desmienten la filosofía que exponen en forma de tesis. Sin embargo, las locuras del Existencialismo político tienen su razón filosófica, lo mismo que la fraseología del despolitizado Existencialismo alemán. El Existencialismo eleva lo inevitable, la mera existencia concreta del hombre, a una actitud que el individuo tiene que elegir sin que se le dé una razón para ello y sin tener propiamente otra opción. Cuando el Existencialismo se pone a enseñar algo más que esa tautología, hace causa común con una subjetividad que no sólo se encierra en su propia reflexión, sino que se considera como lo único substancial. Las tendencias que llevan por divisa algún derivado de la palabra latina *existere* intentan sobrepujar la alienación de las ciencias con la realidad de una experiencia corporal. El miedo a la cosificación les hace retroceder ante lo que lleva un contenido y convertirlo subrepticiamente en ejemplo. Lo que subsumen bajo la *epojé* se venga de ellas imponiendo su poder a espaldas de la filosofía en las decisiones que según ésta son irracionales. Una vez que el pensamiento ha sido expurgado de contenidos reales deja de estar por encima de las cien-

cias por más que éstas carezcan del concepto; por el contrario, todas sus versiones recaen en el mismo formalismo que combaten en defensa del interés esencial de la filosofía. Ese formalismo es inflado a continuación con los accesorios que toma prestados especialmente de la psicología. No guardando la distancia con los contenidos reales, sino en amenazadora cercanía a ellos, debería realizarse la intención del Existencialismo, al menos en su radical versión francesa. La separación entre sujeto y objeto no puede ser superada por la reducción a la esencia humana ni siquiera tomando al hombre como absoluta y aislada individualización. La pregunta por el hombre es ideológica, a pesar de su actual popularidad, hasta en el marxismo a lo Lukács; y es que desde el punto de vista puramente formal dicta la invariabilidad de toda respuesta posible, incluso si ésta es historicidad. Por tanto, el hombre nunca podrá ser sino lo que era: un ser encadenado a la roca de su pasado. Pero él no es sólo lo que era y es, sino también aquello que puede llegar a ser; ninguna determinación alcanza a anticiparlo. Las escuelas que se agrupan alrededor de la existencia, incluidas las extremadamente nominalistas, son incapaces de ese perderse en la objetividad, que buscan ansiosamente en el recurso a la existencia individual; así lo confiesan filosofando en conceptos generales sobre lo irreductible y contrario a su propio concepto, en vez de elevarlo al pensamiento. Lo que existe sólo les vale para ilustrar la existencia.

Cosa, lenguaje, historia

El prototipo remoto y confuso del verdadero pensamiento lo ha puesto el lenguaje en los nombres, que no exageran el aspecto categorial de las cosas, aunque así pierden la función cognoscitiva. Un conocimiento sin recortes pretende eso mismo que se le ha enseñado a renunciar y que obturan los nombres demasiado cercanos a esta renuncia; resignación y ofuscación se complementan ideológicamente. Una delicada exactitud en la elección de las palabras, como si éstas tuvieran que nombrar la cosa, es una de las razones, y no de las menores, por las que la exposición le es esencial a la filosofía. El fundamento cognoscitivo de tal insistencia de la expresión en el *tóde ti* es la propia dialéctica de la expresión, su mediación conceptual

en sí misma; es el punto de arranque para comprender lo incomprensible en la expresión. Y es que la mediación en medio de lo que escapa al concepto no es lo que queda después de haber restado ni tiene nada que ver con la mala infinitud de tales procedimientos. Por el contrario, la mediación de la *hyle* es su historia implícita. Todo lo que aún legitima de algún modo a la filosofía proviene de algo que es negativo; también aquel resto imposible de analizar, ante el cual capituló y que es rehuido por el idealismo, es a su vez un fetiche en su soy-así-y-no-de-otro-modo: el fetiche de la irrevocabilidad de lo que existe. El ídolo se deshace cuando se comprende que lo que existe no es simplemente así y sólo así, sino que ha llegado a serlo bajo determinadas condiciones. Este devenir desaparece y mora en la cosa, y es tan imposible lograr que se detenga en el concepto de ésta como aislarlo de su propio resultado y olvidarlo. La experiencia temporal se le parece. La dialéctica idealista y materialista coinciden en leer el ente como el texto de su devenir. Ciertamente, en el Idealismo la historia interna de la inmediatez la justifica como escalón del concepto, mientras que el materialismo toma esa historia como medida de la falsedad de los conceptos, sobre todo para lo que existe inmediatamente, pero no sólo para ello. La dialéctica negativa entraña en sus endurecidos objetos aquella posibilidad que les robó su realidad, pero sigue transparentándose en cada uno de ellos. Sin embargo, ni siquiera un esfuerzo extremo por expresar en palabras la historia detenida en las cosas puede lograr que esas palabras dejen de ser conceptos. Su precisión es un sucedáneo de la misma cosa y ésta nunca llega a hacerse del todo presente; entre las palabras y lo que conjuran se abre un vacío. De ahí el sedimento de arbitrariedad y relativismo que se manifiesta tanto en el empleo de la palabra como en toda exposición. Hasta en Benjamin tienen propensión los conceptos a ocultar autoritariamente su estructura. Sólo los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto. El conocimiento es un *trósas iásetai*. Lo que hay de determinable en la deficiencia de todos los conceptos obliga a recurrir a otros, y así brotan esas constelaciones que son las únicas en poseer algo de la esperanza que encierra el nombre. A éste se acerca el lenguaje filosófico negándolo. Tal negación critica en las palabras su pretensión de verdad inmediata, que es casi siempre la ideología de una identidad positiva, real entre palabra y cosa. Asimismo la insistencia ante cada palabra

y concepto, la puerta de hierro que hay que abrir, no es sino una componente por más que necesaria. Lo interior, a que el conocimiento se pliega en la expresión, requiere siempre para ser conocido de algo que le sea exterior.

Tradición y conocimiento

Hay que dejar de nadar —ya la palabra suena ignominiosamente— con la corriente principal de la actual filosofía. La filosofía moderna, y hasta ahora dominante, querría eliminar del pensamiento sus factores tradicionales, deshistorizarlo en cuanto contenido y reducir la historia a una especialidad entre las ciencias positivas. Desde que se buscó el fundamento de todo conocer en la supuesta inmediatez de los datos subjetivos, se ha aspirado a expulsar del pensamiento su dimensión histórica, obedeciendo a esa especie de ídolo que es el puro presente. El «ahora» ficticio y unidimensional pasa a ser para el sentido interno el fundamento del conocer. En este aspecto coinciden los patriarcas de la modernidad, que son considerados oficialmente como antípodas: Descartes, en las explicaciones autobiográficas sobre el origen de su método, y Bacon, con su teoría de los ídolos. Lo que en el pensamiento es histórico y rehúsa la obediencia a la intemporalidad de la lógica objetiva es equiparado a la misma superstición que fue el recurso a la tradición institucional de la Iglesia contra el pensamiento crítico. La crítica contra la autoridad tenía toda la razón. Pero no comprende que la tradición, en cuanto instancia mediadora de los objetos del conocimiento, le es inmanente a éste mismo. El conocimiento los deforma tan pronto como los objetiva; los fija y hace así *tabula rasa* de ellos. El conocimiento, incluso en su forma independizada del contenido, participa en sí mismo de la tradición como de un recuerdo inconsciente; ninguna pregunta podría ni siquiera ser preguntada sin que un conocimiento del pasado estuviese presente en ella y siguiese apremiando. La configuración del pensamiento como movimiento intratemporal, cuya progresión se impulsa por motivos, preludia microcósmicamente la configuración macrocósmica, histórica, que ha quedado entrañada en la estructura del pensamiento. A la cabeza de los méritos de la deducción kantiana figura el haber conservado la huella de lo histórico hasta en la pura forma del conocimiento, la unidad del «yo pien-

so», al nivel de la reproducción en la imaginación, es decir, de la memoria. Sin embargo, no hay tiempo fuera de lo que existe en él; por eso lo que Husserl llamó en su última fase historicidad interna no puede quedarse en interior ni en pura forma. La historicidad interna del pensamiento es inseparable de su contenido y, por tanto, de la tradición. Por el contrario, un sujeto puro, perfectamente sublimado, carecería por completo de tradición. Un conocimiento que condescendiera sin reservas con el ídolo de esa pureza, la intemporalidad total, coincidiría con la lógica formal, se convertiría en tautología; ni siquiera habría ya lugar para una lógica trascendental. Al aspirar, tal vez para compensar la propia caducidad, a la intemporalidad, la conciencia burguesa alcanza el colmo de su obcecación. Benjamin ha asimilado la fuerza de esta situación abjurando bruscamente del ideal de la autonomía y sometiendo su pensamiento a una tradición; ciertamente, ésta ha sido instalada voluntariamente y elegida subjetivamente, y con ello carece tanto de autoridad como el pensamiento autárquico al que se la adjudica. A la componente trascendental se le contrapone la cuasitrascendental de la tradición; pero ésta no es la subjetividad puntual, sino lo propiamente constitutivo, el mecanismo que según Kant se oculta en el fondo del alma. Entre las variantes de las preguntas que forman el punto de partida, demasiado estrecho, de la *Crítica de la razón pura* no debería faltar cómo un pensamiento que tiene que desprenderse de la tradición puede conservarla transformándola [11]; la experiencia del espíritu no es otra cosa. Si la filosofía de Bergson y, más aún, la novela de Proust se embebieron en dicha experiencia, aunque sin poder escapar a su inmediatez, fue porque aborrecían la intemporalidad burguesa, que anticipa con su pensamiento mecánico la supresión de la vida. Ciertamente, la única participación que puede tener la filosofía en la tradición es su negación concreta. Su comportamiento se hace conmensurable con la tradición en esos textos que ésta le aporta y en que toma cuerpo. Esto justifica la transición de la filosofía a una interpretación que no absolutiza ni el significado ni el símbolo, sino que busca la verdad allí donde el pensamiento seculariza la imagen primigenia e irrecuperable de los textos sagrados.

---

[11] Vid. THEODOR W. ADORNO, *Thesen über Tradition*, en: *Ohne Leitbild. Parva Ästhetica*, [2]Frankfurt, 1968.

RETÓRICA

Con su dependencia de los textos, sea manifiesta o latente, la filosofía confiesa su esencia lingüística, que niega en vano bajo el ideal del método. La filosofía moderna ha difamado esta esencia como retórica, de modo semejante a lo que ha hecho con la tradición. Aislada y degradada al medio de impresionar, la retórica fue el vehículo de la mentira en filosofía. Con todo, y aunque el desprecio por ella saldó la deuda en que su separación de la cosa, denunciada por Platón, la había enredado desde la Antigüedad, la componente retórica salvaba la expresión introduciéndola en el pensamiento, y su persecución contribuyó tanto a la tecnificación y potencial eliminación del pensamiento, como aquel cultivo de la retórica que despreciaba al objeto. La retórica representa en la filosofía lo que no puede ser pensado de otro modo que en el lenguaje. Impone su presencia en los postulados expositivos, que distinguen la filosofía de la comunicación de contenidos conocidos y fijados de antemano. Como todo lo que representa a otro, su peligro es que fácilmente pasa a usurpar lo que la exposición no puede procurar inmediatamente al pensamiento. Constantemente es corrompida por la finalidad de convencer, sin la que por otra parte desaparecería a su vez el contacto con la práctica de que precisa la actividad pensante. La alergia que tuvo a la expresión toda la tradición filosófica oficial, desde Platón a los semánticos, obedece a ese rasgo de toda ilustración, que con un mecanismo defensivo de la conciencia cosificada censura lo que tienen de indisciplinado los gestos hasta en la lógica. La alianza de la filosofía con la ciencia desemboca virtualmente en la abolición del lenguaje y por tanto de la misma filosofía, que es incapaz de sobrevivir sin su esfuerzo lingüístico. La filosofía reflexiona sobre el lenguaje, en vez de chapotear en su cauce. Por algo ve tan unida la dejadez en el lenguaje —científicamente, lo impreciso— con el gesto científico de ser insobornable por él. Y es que la eliminación del lenguaje en el pensamiento no significa la desmitologización de éste. Es una obcecación que la filosofía sacrifique el lenguaje, disfrutando como disfruta en él de una relación con la cosa que supera lo meramente significativo; sólo en el medio del lenguaje puede lo semejante conocer lo semejante. Por

otra parte, no es lícito despreciar la permanente denuncia que de la retórica hace el nominalismo —para quien los nombres carecen de toda semejanza con lo que dicen— ni se puede movilizar contra esa acusación la instancia retórica, como si su validez estuviera intacta. La dialéctica, que en su sentido literal es *organon* del pensamiento, sería el intento de salvar críticamente el momento retórico, acercando mutuamente la cosa y su expresión hasta que llegaran a confundirse. La dialéctica adjudica a la fuerza del pensamiento lo que históricamente figuró como fallo de éste: su conexión del todo indestructible con el lenguaje. Aquí se inspiró la fenomenología cuando, por ingenuamente que fuese, quiso cerciorarse de la verdad en el análisis de las palabras. Cultura, sociedad, tradición, informan el pensamiento en la cualidad retórica; la pura oposición contra ésta va unida a la barbarie en que acaba el pensamiento burgués. La difamación de Cicerón y hasta la antipatía de Hegel contra Diderot testimonian el resentimiento de aquellos a quienes la miseria de la vida aleja de la libertad de rebelarse y para los que el cuerpo de la lengua es pecaminoso. Contra la opinión vulgar, la componente retórica se pone en la dialéctica a favor del contenido. La dialéctica trata de dominar el dilema entre la arbitrariedad de la opinión y la corrección vacía, mediando la componente retórica con la formal, lógica. Pero se inclina al contenido como a algo que está abierto, que no ha sido decidido de antemano por su andamiaje, es decir: protesta contra el mito. Mítico es lo siempre igual, como al fin ha sido estilizado en la legalidad formal del pensamiento. Un conocimiento que quiere el contenido, quiere la Utopía. Esta, conciencia de lo posible, se encuentra adherida al objeto como a aquello que no está deformado. Lo posible y no lo inmediatamente real cierra el paso a la Utopía; por eso parece abstracto en medio de lo existente. El color imborrable procede de lo que no es. Quien le sirve es el pensamiento, un fragmento de existencia que alcanza a lo que no es aunque sea negativamente. Sólo en la más extrema lejanía comienza la cercanía; la filosofía es el prisma que capta su color.

PRIMERA PARTE

RELACION CON LA ONTOLOGIA

I

LA NECESIDAD DE LA ONTOLOGIA

Pregunta y respuesta

Las ontologías en Alemania, sobre todo la de Heidegger, siguen influyendo, sin que las huellas del pasado político sirvan para escarmentar. La ontología es comprendida tácitamente como disponibilidad para el visto bueno a un orden heterónomo, dispensado de justificarse ante la conciencia. El hecho de que explicaciones como la presente sean desmentidas en círculos superiores como malentendido, desviación hacia lo óntico, carencia de radicalidad en la pregunta, no hace sino fortalecer la dignidad de la advertencia: la ontología parece tanto más numinosa cuanto menos se deja vincular a contenidos concretos que permitan intervenir a la impertinente razón discursiva. Lo inaprensible se convierte en invulnerable. Quien rehusa la obediencia incurre en la sospecha de ser un individuo espiritualmente apátrida, sin hogar en el ser, casi como en otro tiempo los idealistas Fichte y Schelling insultaban a quienes se oponían a su metafísica. La ontología es apologética en todas sus direcciones, por más que éstas se combatan y excluyan mutuamente como falsas versiones. Pero su influjo sería incomprensible de no corresponder a una necesidad perentoria; ésta es el indicio de un hueco: el anhelo de que el veredicto kantiano sobre nuestro saber del Absoluto no sea lo definitivo. Cuando al comienzo de las tendencias neoontológicas se habló con simpatía teológica de una resurrección de la metafísica, ese anhelo se manifestó todavía crudamente, pero con claridad. Ya la decisión husserliana de sustituir la *intentio recta* a la *intentio obliqua* volviéndose hacia las cosas, tenía algo de él; lo que en la crítica de la razón

había trazado los límites de la posibilidad del conocimiento no era otra cosa que aquella reflexión sobre la facultad cognoscitiva de la que por de pronto quería dispensar el programa fenomenológico. En el «proyecto» de una constitución ontológica de zonas de realidad y regiones, en último término del «mundo como suma de todo lo que hay», operaba claramente la voluntad de comprender el todo por encima de cualquier límite dictado a su conocimiento; las *eide* de Husserl —convertidas luego por el Heidegger de *Ser y Tiempo* en existenciales— tenían que anticipar complexivamente qué eran propiamente aquellas regiones, incluida la más alta. Implícitamente iba supuesto que los proyectos de la razón podían trazar la estructura de todo ente; con ello se volvía a renovar la antigua filosofía del Absoluto, cuya primera repetición había sido el Idealismo postkantiano. Cierto que, por otra parte, la tendencia crítica siguió operante, menos contra conceptos dogmáticos que como esfuerzo por dejar de establecer o construir Absolutos que habían perdido su unidad sistemática y se contraponían entre sí, acogiéndolos respectivamente en una actitud tomada del ideal positivista de ciencia y describiéndolos. De este modo se convertía el Saber absoluto otra vez, como en Schelling, en intuición intelectual. Se confía en poder tachar las mediaciones, en vez de reflexionarlas. El tema inconformista de que la filosofía no tiene por qué conformarse en sus límites de ciencia organizada y aprovechable se reconvierte en conformismo. La estructura categorial, que no es sino el andamiaje de la situación establecida, queda confirmada absolutamente después de haber sido aceptada sin crítica, y la inmediatez irreflexiva del método se presta a cualquier arbitrariedad. La crítica del criticismo se hace precrítica. De ahí la conducta intelectual de una constante «vuelta a...». El Absoluto se convierte en lo que más detesta —que es también lo que dice la verdad crítica sobre él—: en una naturaleza inanimada, de la que pudo extraerse bien rápida y burdamente la orden de acomodarse. Frente a esto, el Idealismo de escuela no cumplió lo que espera de la filosofía cualquiera que de primeras se ponga en contacto con ella. Tal fue el reverso de la responsabilidad intelectual de sí mismo que Kant se impuso en forma científica. Ya en el Idealismo alemán se insinúa la conciencia de que una filosofía cultivada como especialidad deja de tener que ver con los hombres desde el momento en que enseña a considerar vanas las únicas preguntas que les impulsan a ocu-

parse de ella. Schopenhauer y Kierkegaard lo dijeron claramente sin la prudencia que impone la solidaridad colegial, y Nietzsche negó todo acuerdo con el mundo académico. Pero en este aspecto las actuales ontologías no aceptan sin más la tradición antiacadémica de la filosofía, sino que, con palabras de Paul Tillich, preguntan por lo que le afecta a uno absolutamente. Lo que hacen entonces es consolidar académicamente un *pathos* antiacadémico. Un agradable horror ante el próximo fin del mundo se une en ellos con el sentimiento tranquilizador de operar sobre un suelo firme e incluso, si cabe, garantizado filológicamente. El atrevimiento, desde siempre prerrogativa de la adolescencia, se sabe protegido por el consenso universal y por la más poderosa institución educacional. Del conjunto del movimiento resultó lo contrario de lo que parecieron prometer sus comienzos. La ocupación con lo importante revirtió en una abstracción insuperada por ninguna de las metodologías neokantianas. Esta evolución es inseparable de la problemática de la necesidad de ontología. La filosofía aludida es tan incapaz de satisfacer esta necesidad como lo fue el sistema trascendental. Por eso se ha rodeado la ontología de un tufillo propio. Siguiendo una tradición alemana ya antigua, estima en más la pregunta que la respuesta; y cuando no cumple lo prometido, ya ha elevado el fracaso, por su parte consoladoramente, a la dignidad de un existencial. Ciertamente, mientras que en las ciencias las preguntas se eliminan con su solución, en la filosofía tienen otro peso; su ritmo en la historia de la filosofía sería más bien de perduración y olvido. Pero esto no significa, contra la constante muletilla tomada de Kierkegaard, que la existencia del que pregunta sea la verdad en vano buscada —nada más— por la respuesta. Por el contrario, en cierto modo la auténtica pregunta filosófica encierra casi siempre su respuesta. La filosofía no conoce, como la investigación, un «primero... después» de pregunta y respuesta. Para poder realcanzar lo que ha vivido tiene que modelar de acuerdo con ello su pregunta. Sus respuestas no están dadas, hechas, fabricadas; la pregunta desplegada, transparente, se convierte de golpe en ellas. Al Idealismo le gustaría precisamente sobrepujar esa voz, «deducir» constantemente su propia figura, producir a ser posible cada contenido. Por el contrario, un pensamiento que no se tenga por el origen debería confesar que no produce, sino reproduce lo que ya posee como experiencia. La componente expresiva del pensamiento le

induce a éste a no ofrecer *more mathematico* problema y soluciones por igual aparentes. Palabras como problema y solución suenan en filosofía a mentira, porque postulan la independencia de lo pensado con respecto al pensamiento allí donde ambos se encuentran en mutua mediación. Propiamente no se puede comprender en filosofía sino lo que es verdadero. Comprender es repetir efectivamente la acción del juicio y es además una misma cosa con el veredicto sobre verdadero o falso. Quien no juzga de la astringencia o no astringencia de un teorema repitiendo la acción del juicio juzgado, no lo comprende. En el derecho de esa astringencia se contiene todo el caudal del sentido que hay que comprender. Esto distingue la relación entre entender y juicio del orden temporal común. El juicio es tan necesario para entender como lo es el entender para juzgar. Por eso es falso el esquema que hace del juicio la solución, de la mera pregunta basada en el entendimiento el problema. La fibra misma de la llamada demostración filosófica es mediada. En esto contrasta con el modelo matemático, sin que éste desaparezca simplemente por eso; en efecto, la astringencia del pensamiento filosófico exige que su procedimiento se mida con sus formas de concluir. Los argumentos son en la filosofía el esfuerzo por garantizar lo expresado haciéndolo conmensurable con los medios del pensamiento discursivo. Pero lo expresado no se deduce meramente de éste; la misma reflexión crítica de esa productividad del pensamiento es un contenido de la filosofía. Hegel intensificó hasta el extremo la exigencia de derivar lo diferente a partir de la identidad; pero la estructura mental de la *Gran Lógica* implica las soluciones en los planteamientos, en vez de presentar los resultados al final de las cuentas. Acentúa polémicamente la crítica del juicio analítico hasta afirmar su «falsedad», y a la vez todo es en él juicio analítico, un constante girar del pensamiento sin referirse a nada que le sea exterior. Es un elemento de la dialéctica considerar lo nuevo y distinto como la repetición de lo antiguo y conocido. Pero por evidente que sea la conexión de este elemento con la tesis de la identidad, ésta no es su paráfrasis. Cuanto más se entrega el pensamiento filosófico a su experiencia, tanto más se acerca, paradójicamente, al juicio analítico. Hacerse realmente consciente de un *desideratum* del conocimiento significa casi siempre ese mismo conocimiento por oposición al principio idealista de la constante producción. Al renunciar al andamiaje tradicional de la demostración, al acentuar el saber ya sabido, algo se abre paso en la filosofía: que ella no es de ningún modo el Absoluto.

Carácter afirmativo

La necesidad de ontología garantiza tan poco lo que busca como el sufrimiento de los que mueren de hambre garantiza su comida. Pero hay un movimiento filosófico que no padece la duda de tal garantía, que desde un comienzo ha estado exento de ella. Y también esto ha contribuido a abocarlo a la falsedad de puro afirmativo. «La tiniebla del mundo no alcanza jamás la luz del Ser» [1]. Hay ciertas categorías a las que la ontología fundamental debe su resonancia, y por eso reniega de ellas o las sublima de modo que ya no sirven para una confrontación incómoda; en ellas mismas se revela hasta qué grado son huellas de algo ausente e improducible, de lo cual constituyen la idealogía complementaria. Pero el culto del Ser, o por lo menos el atractivo que ejerce esa palabra como algo superior, vive de que los conceptos funcionales han ido sustituyendo a los sustanciales primero en la gnoseología, luego además en la realidad. La sociedad se ha convertido en un sistema total de funciones, como lo pensó antaño el Liberalismo; lo que existe, hace relación a otro y carece en sí mismo de importancia. El espanto que esto produce, la oscura conciencia de que el sujeto está perdiendo su sustancialidad, prepara a escuchar la aseveración de que a pesar de todo el ser, equiparado tácitamente con aquella sustancialidad, es indestructible por el sistema funcional. Pero los procesos reales, la producción y reproducción de la vida social, minan lo que en cierto modo un filosofar ontológico trata de despertar como con un conjuro. El esfuerzo por reclamar teóricamente el carácter de fenómenos originarios para el hombre y el ser y el tiempo no escapa al destino de las ideas resucitadas. Incluso la filosofía académica ha criticado certeramente como hipóstasis dogmáticas a conceptos cuyo sustrato ha dejado históricamente de existir; así Kant en el capítulo de los paralogismos con la trascendencia del alma empírica y el aura de la «existencia personal», o en el capítulo de la anfibolía de los conceptos reflexivos con el recurso inmediato al Ser. La nueva ontología no se apropia

[1] Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (Pfullingen, 1954), p. 7.

esa crítica kantiana ni la continúa reflexivamente, sino que se comporta con ella como si denotara una conciencia racionalista, tacha de la que debe limpiarse el pensamiento genuino como en un baño ritual. A pesar de esto trata de apropiarse la filosofía crítica, imputándole inmediatamente un contenido ontológico. Heidegger no carecía de fundamento cuando encontraba en Kant una componente antisubjetivista dotada de un impulso a «trascender». Kant acentúa programáticamente en el prólogo de la *Crítica de la razón pura* el carácter objetivo de su planteamiento y lo muestra sin lugar a duda en el curso de la deducción de los conceptos puros de la razón discursiva. El significado de Kant no se reduce a lo que la historia convencional de la filosofía llama la revolución copernicana; el interés objetivo sigue siendo más fuerte que un interés subjetivo preocupado por el mero mecanismo de formación del conocimiento, por una disección empirista de la conciencia. De todos modos, este interés objetivo no es equiparable a una ontología racionalista; y si tal crítica podría quizá dejar aún abierta la posibilidad de otra concepción ontológica, la misma argumentación de la crítica de la razón lo hace ya imposible. Conforme a esa argumentación, la objetividad, tanto del conocimiento como la de la suma de todo lo conocido, está medida subjetivamente. Ciertamente, la objetividad tolera la hipótesis de una realidad trascendente a la polaridad entre sujeto y objeto; pero con toda intención la deja tan vaga que no hay interpretación que pueda sacar de ella una ontología. Kant quiso salvar aquel *kosmos noetikós* al que atacaba con su conversión al sujeto, y en este sentido su obra encierra una componente ontológica; pero sólo una componente, y no la más importante. Su filosofía trató de salvarlo con la fuerza de lo que lo amenazaba.

La decadencia del sujeto

La reactivización de la ontología con una intención objetivista se tendría que apoyar en lo que ciertamente menos casa con ella, a saber: en el hecho de que el sujeto se ha convertido en gran parte en una ideología encargada de encubrir el sistema objetivo de funciones que es la sociedad y de paliar en él el sufrimiento subjetivo. En este sentido no es sólo de hoy el rango drásticamente superior del no-yo con respecto al yo. La filosofía de Heidegger no lo afirma,

pero lleva su huella: aquel primado histórico se le convierte sin saber cómo en el primado ontológico del mero ser sobre todo lo óntico, real. Y así se ha guardado también sabiamente de dar cuerda atrás a la vista de todos a la revolución copernicana hacia la idea. Heidegger ha deslindado con ahínco del objetivismo su propia versión de la ontología, deslindando también su actitud antiidealista tanto del realismo crítico como del espontáneo [2]. Sin duda sería falso atenerse a los frentes de las disputas académicas entre escuelas, reduciendo la necesidad de ontología al antiidealismo. Pero entre los impulsos de ésta tal vez fue el más constante el de desmentir el Idealismo. El sentimiento antropocéntrico de la vida se encuentra conmovido desde sus cimientos. El sujeto, la reflexión filosófica sobre sí mismo, se ha apropiado en cierto modo la crítica de siglos de geocentrismo. El tema corresponde a algo más que a una mera Weltanschauung, por más cómodo que haya sido explotarlo en esa forma. Ciertamente, las síntesis exaltadas entre evolución filosófica y científica son de mala nota. Y es que desconocen la autonomía que ha alcanzado el lenguaje de las fórmulas físico-matemáticas; ya hace tiempo que es imposible hacerlo intuitivo o traducirlo a categorías inmediatamente conmensurables con la conciencia humana. Pero, por otra parte, los resultados de la cosmología en la época histórica moderna han tenido amplia resonancia; todas las imágenes del universo que lo acomodan al sujeto, o que incluso trataron de deducirlo como un producto, han quedado relegadas a ingenuidades semejantes a las de los abderitanos o los paranoicos, para quienes sus ciudades provincianas son el centro del universo. El fundamento del Idealismo filosófico, el dominio de la naturaleza, ha perdido la certeza de su omnipotencia sin otra causa que su misma expansión desmedida durante la primera mitad del siglo XX: la conciencia de los hombres trató en vano, por una parte, de acortar distancia con aquella certeza, a la vez que el orden de las relaciones humanas seguía siendo irracional; por otra parte, fue la misma grandeza de lo alcanzado la que hizo medir su insignificancia con respecto a lo inalcanzable. Universal es el presentimiento y el miedo de que el dominio de la naturaleza contribuye cada vez más con su progreso a la calamidad de lo que querría proteger: la segunda naturaleza, en que la so-

[2] Vid. Heidegger, *De la esencia del fundamento*, en: *Ser, Verdad y Fundamento* (Caracas, 1968), p. 18.

ciedad ha proliferado como un cáncer. Aparte de otras formas más vulgares de reaccionar, la conciencia espera poder salir de este aprieto gracias a la ontología y la filosofía del ser. Pero en ellas encierra una dialéctica fatal. La verdad, que expulsa al hombre del centro de la Creación y le advierte de su impotencia, consolida al convertirse en actitud subjetiva el sentimiento de impotencia, impulsa a identificarse con ella y de este modo sigue aumentando la fascinación de la segunda naturaleza. La credulidad en el ser es el turbio derivado ideológico de un presentimiento crítico y realmente termina degenerando en la definición que de ella dio imprudentemente Heidegger: la servidumbre del ser. Tiene conciencia de sí frente al universo; pero se liga sin mayores dificultades a cualquier particular con tal de que éste convenza al sujeto con suficiente energía de la propia debilidad. Su docilidad ante la desgracia que brota en el sistema de los sujetos es la venganza por su vano intento de escapar a la jaula de su subjetividad. El salto mortal, típico gesto de Kierkegaard, es la misma arbitrariedad a la que la sumisión del sujeto bajo el ser se imagina escapar. Sólo donde se encuentra también el sujeto, como diría Hegel, disminuye su dominación; ésta se perpetúa, en cambio, en lo que sería lo simplemente distinto del sujeto, del mismo modo que el *deus absconditus* ha presentado siempre rasgos de la irracionalidad de las deidades míticas. El cursi exotismo de Weltanschauungen en serie, como el Zen, ese budismo que se vende tan bien, ayuda a comprender lo que son las filosofías restauradoras de hoy en día. Al igual que él, simulan una posición del pensamiento, en realidad imposibilitada por la historia acumulada en los sujetos. La limitación del espíritu a lo que está abierto y es asequible para su nivel histórico de experiencia es un elemento de libertad; lo que se cierne en la irracionalidad representa lo opuesto a la libertad. Doctrinas que se evaden del cosmos sin importarles el sujeto son, al igual que la filosofía del ser, más compatibles con la endurecida constitución del mundo actual y las oportunidades de éxito que ofrece, que una brizna de reflexión subjetiva sobre sí mismo y el propio cautiverio real.

Ser. Sujeto, objeto

Ciertamente, Heidegger caló la ilusión de que vive el éxito popular de la ontología: la ilusión de que sea posible elegir simplemente el estado de la *intentio recta* superando una conciencia sedimentada de nominalismo y subjetivismo, que ha llegado a ser lo que es exclusivamente a base de reflexión sobre sí misma. Heidegger elude la alternativa con una doctrina del ser situada más allá de *intentio recta* e *intentio obliqua*, de sujeto y objeto, concepto y realidad. Ser es el concepto supremo: quien dice ser no dice el concepto, sino sólo la palabra. A la vez está privilegiado frente a todos los demás en virtud de las componentes a que alude esa palabra, sin reducirlas a la unidad conceptual lograda abstractamente. La forma en que Heidegger habla del ser supone la doctrina husserliana de la intuición categorial o contemplación de las esencias, por más que al menos el Heidegger posterior ya no se refiera a ella. La estructura del ser en la filosofía de Heidegger hace que sólo en esa intuición se pueda abrir o desvelar, como dice la clásica terminología; el ser en sentido pleno de Heidegger sería el ideal de lo que se da a la ideación. Esa doctrina husserliana encierra una crítica aún válida de toda lógica que consista en clasificar el contenido del concepto bajo la unidad específica. Pero Husserl mantuvo su filosofía en los límites de la especialización, y a pesar de todas las llamadas preguntas por el fundamento dejó intacto hasta sus últimos años el concepto de la ciencia estricta; así trató de armonizar inmediatamente con las reglas de juego científicas algo cuyo sentido es propiamente criticarlas; *he wanted to eat the cake and have it too*. Su método, como lo desarrolló expresamente, intenta que el *modus* en que el conocimiento se cerciora de sí mismo inspire en los conceptos clasificatorios aquello de lo que éstos necesariamente carecen en cuanto mera preparación clasificatoria de lo dado y que sólo poseerían comprendiendo la misma cosa; ésta, a su vez, oscila en Husserl entre intramental y opuesta a la inmanencia del concepto. En vida de Husserl se le solía reprochar como irracionalismo el carácter paracientífico de la intuición categorial; pero su obra, considerada como un todo, se opone al irracionalismo y es su contaminación con la ciencia lo que habría que reprocharle. Heidegger lo ha advertido y

dado el paso ante el que Husserl vaciló. Pero también se ha dispensado de la componente racional, que Husserl conservó *; su procedimiento, aquí más bien afín a Bergson, sacrifica implícitamente toda relación con el pensamiento discursivo, que, sin embargo, es una componente necesaria del pensamiento. Además elimina como preontológicos el problema crítico junto con la cuestión de la legitimación del conocimiento, y cubre de este modo la debilidad bergsoniana de yuxtaponer inmediatamente dos formas de conocimiento mutuamente ajenas. Bastaba para ello con movilizar la supuesta dignidad superior de lo que alcanza la intuición categorial. La insuficiencia en el planteamiento gnoseológico pasa a ser *titulum iuris* para simplemente eliminarlo; la tradición de la crítica al dogmatismo es sustituida por la elevación de éste a sabiduría superior sin más. Tal es el origen del arcaísmo de Heidegger. La ambigüedad de los términos griegos para designar el ser data ya de la confusión jónica entre materias, principios y esencia pura; pero no es registrada como insuficiencia, sino como la superioridad de lo originario. Ella es la que debe curar al concepto ser de la herida de su carácter conceptual, del desgarrón entre el pensamiento y lo pensado.

OBJETIVISMO ONTOLÓGICO

Pero lo que se presenta como si perteneciera a los tiempos anteriores al pecado original de la metafísica, sea ésta subjetivizante u objetivada, se convierte *à contre coeur* en un flagrante objetivismo. Tal es el destino de una subjetividad que reniega de sí misma. Un tal pensamiento elude cuidadosamente la controversia criticista, atribuyendo por igual ambas posiciones antitéticas a la pérdida del ser; pero la sublimación de sus conceptos, en incansable continuación de las reducciones husserlianas, priva al significado del ser tanto de cualquier existencia individuada como de toda huella de abstracción racional. En la tautología en que desemboca este ser se ha esfumado el sujeto: «Y bien, el ser, ¿qué es el ser? El es él mismo» [3]. El ser se acerca necesariamente a tal tautología. Esta no mejora optando por ella con hábil sinceridad y proclamándola garante de la profundidad suprema. Ya Hegel demostró que hasta el juicio analítico, lo quiera o no, requiere por su misma naturaleza la predicación de lo que no es simplemente idéntico con el mero concepto de sujeto. Si el juicio no se invierte en ese punto, rompe el contrato que ha suscrito de antemano con su forma. Pero esto es inevitable en el concepto del ser, tal y como lo utiliza la nueva ontología. «Su resultado es la arbitrariedad de hacer pasar el ser por lo simplemente inmediato, cuando precisamente en su pureza es el contrario exacto de la pura inmediatez, es decir, totalmente mediado, y sólo así con sentido» [4]. Sólo por sí mismo puede determinarse el ser, ya que ni es accesible a los conceptos ni por consiguiente «mediado», ni se puede mostrar inmediatamente según el modelo de la conciencia sensible; la repetición del mero nombre sustituye a cualquier instancia crítica respecto al ser. El residuo, la esencia que se supone intacta [5], equivale a una *arjé* como la que tuvo que rechazar el movimiento razonado del pensamiento. Ya Heidegger notó contra Sartre [6] que el hecho de que una filosofía niegue su carácter metafísico no es lo decisivo para saber si lo tiene, pero despierta la sospecha de que se niega a confesarlo y de que ahí se oculta su falsedad. El pretendido recomenzar a partir de cero es la máscara de un olvido forzado; la simpatía con la barbarie no le es ajena. La decadencia tanto de las ontologías escolásticas como de las de sus sucesores racionalistas no fue un cambio contingente de Weltanschauung o estilo mental; para creer en él hace falta el mismo relativismo histórico contra el que se levantó antaño la necesidad de ontología. Por mucha simpatía que se tenga con el entusiasmo de Platón frente a los resignados rasgos aristotélicos de una retirada a las ciencias particulares, persiste la objeción contra la teoría de las ideas en cuanto duplicación del mundo de las cosas; no hay discurso en favor de las ventajas del orden capaz de eliminar las dificultades que produce en la metafísica aristotélica la relación entre el *tóde ti* y la *próte úsía;* su causa está en la inmediatez de las determinaciones del ser y del ente, que la nueva ontología restaura con tanta decisión como ingenuidad. Tampoco la exigencia de una razón objetiva basta, por legítima que sea, para eliminar por sí sola la crítica

* Vid. ya el capítulo sobre la jurisprudencia de la razón en las *Ideas para una fenomenología pura.*

3 HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo* (Madrid, 1966), p. 28.

4 KARL HEINZ HAAG, *Kritik der neueren Ontologie* (Stuttgart, 1960), p. 73.

5 Cfr. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?* (2Buenos Aires, 1964), p. 36 s.

6 Vid. *Carta sobre el Humanismo* (Madrid, 1966), p. 25.

kantiana del argumento ontológico. Aunque a Heidegger le importe poco, la transición eleática al hoy glorificado concepto del ser era ya ilustración con respecto al hilozoísmo. Pero el regreso al otro lado de la reflexión del pensamiento crítico hasta orígenes sagrados, tratando de borrar todo lo que es ilustración, no hace más que intentar eludir imperativos filosóficos que, una vez notados, tenían que impedir la satisfacción del ansia ontológica. La decisión de experimentar por parte de la filosofía algo esencial y no dejarse despachar con palabras se desnatura con respuestas cortadas a la medida de la necesidad que se siente, mezclando el legítimo deber de dar pan en vez de piedras con la ilegítima convicción de que tiene que haber pan porque debe haberlo.

La aspiración desengañada

Toda filosofía que se guíe por el predominio de los problemas metódicos se contentará con las que llaman preguntas previas y por tanto disfrutará además, si cabe, de la seguridad suplementaria que le corresponde como ciencia fundamental; pero esa tranquilidad no hace más que tapar la poca importancia que tienen para el conocimiento las cuestiones previas y la misma filosofía. Hace tiempo que las reflexiones sobre el instrumento han dejado de afectar al objeto del conocimiento científico, para limitarse simplemente a lo único accesible al conocimiento: la validez de los juicios científicos. Para una tal reflexión lo que se conoce en concreto es algo secundario, meramente constituido; de ahí deriva ella su pretensión de abstraerse en la constitución universal de lo constituido, cuando en realidad no lo afecta para nada. La primera en expresarlo fue la famosa formulación kantiana, según la cual «el idealista trascendental» es un «realista empírico»[7]. La admiración ante el intento de la *Crítica de la razón pura* por fundamentar la experiencia ha sido sorda a la confesión de bancarrota contenida en el hecho de que incluso la enorme tensión de esa crítica contra el contenido de la experiencia es *adiáforon* (carece de importancia). Lo único que consigue es estimular el funcionamiento normal de la razón discursiva y la visión de la realidad que le corresponde; por lo demás, todavía Heidegger opta por el «hombre que

[7] Kant, *Crítica de la razón pura*, 4.º paralogismo (A 371).

piensa normalmente»[8]. El sentido común pierde pocos de sus opiniones y juicios sobre el mundo de la experiencia: «Kant quiso probar de una manera desconcertante para "todo el mundo" que "todo el mundo" tiene razón: y ésta fue su broma subrepticia. Escribió contra los eruditos en favor del prejuicio popular, pero no para el pueblo, sino para los eruditos»[9]. El derrotismo paraliza el impulso específicamente filosófico por abrir a viva fuerza algo verdadero, oculto tras los ídolos de la conciencia convencional. El sarcasmo del capítulo de las anfibolías contra la desmesura de pretender llegar al interior de las cosas, la viril —y ufana— resignación con que se instala la filosofía en el *mundus sensibilis* como en el extranjero, es más que el ¡no! ilustrado contra una metafísica que confunde el concepto con la propia realidad de éste; es también el ¡no! oscurantista contra aquellos que no capitulan ante la fachada. Más que olvidar esta rebeldía, el criticismo la excluyó fervorosamente a mayor honra de la ciencia que quería fundamentar; pero algo de su recuerdo pervive en la necesidad de ontología, a saber: la decisión de no permitir que el pensamiento se quede sin aquello por lo cual es pensado. Desde que las ciencias se han independizado irrevocablemente de la filosofía idealista, su éxito les permite no buscar otra legitimación que la de indicar su método. En la explicación de sí misma, la ciencia se convierte en su propia causa, se acepta como algo dado y así sanciona además las formas especializadas que toma en cada caso; formas, por otra parte, cuya insuficiencia no se puede ocultar a la larga. Sobre todo en las ciencias del espíritu, el ideal de positividad que toman prestado innumerables monografías les priva de importancia y de concepto. El tajo que separa a ciencias particulares como la sociología, la economía y la historia hace desaparecer el interés del conocimiento en trincheras trazadas pedantemente y defendidas por encima de su valor. La ontología nos lo recuerda; pero se ha hecho a su vez prudente y trata de no inspirar a la cosa lo esencial por medio del pensamiento especulativo. Por el contrario, lo esencial tiene que brotar como algo dado; tal es el tributo a las reglas de la positividad, que quiere superar la aspiración ontológica. Algunos adeptos de la ciencia esperan de la ontología un complemento decisivo que, por otra parte, no obligue

[8] Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Buenos Aires, 1959), p. 78.

[9] Nietzsche, *La gaya ciencia*, aforismo 193.

a retocar los procedimientos científicos. La filosofía de Heidegger pretende en su última fase estar por encima de la distinción tradicional entre esencia y hecho; así refleja la fundada irritación que produce la divergencia entre las ciencias esenciales y empíricas, entre las disciplinas lógico-matemáticas y las reales, que prosperan yuxtapuestas en el trabajo científico por más incompatible que sea su respectivo ideal de conocimiento. Pero no es la voz de mando de una doctrina de las esencias o de su continuación en una doctrina del ser la que puede acabar con el antagonismo que media entre su pretensión de absoluto y el exclusivismo de los criterios científicos. Esa doctrina se opone abstractamente a su adversario, concurriendo con los mismos defectos de la conciencia especializada de los que pretende ser el remedio. Lo que pone en juego contra la ciencia ni es la reflexión de ésta sobre sí misma ni tampoco —como es evidente que piensa Walter Bröcker— algo cualitativamente distinto, que en un proceso necesario se habría situado por encima de ella. De un pistoletazo, según la vieja comparación de Hegel contra Schelling, da a la ciencia un suplemento, que la liquida sumariamente, sin acertar a cambiar nada de ella. Pero su aristocrática separación de la ciencia termina al fin confirmando el dominio universal de ésta, del mismo modo que bajo el fascismo las consignas irracionales sirvieron de contrapunto a la actividad tecnológico-científica. La misma transición de la crítica de las ciencias a su esencia en forma de ser prescinde a su vez de todo lo que les pudiera ser esencial y arrebata a la necesidad de ontología lo mismo que parece otorgarle. Al distanciarse de todo contenido más aprensivamente de lo que Kant lo hizo nunca, el filosofar ontológico deja menos libertad al conocimiento que el Idealismo en su versión schellingiana, e incluso en la hegeliana. Sobre todo la conciencia social, inseparable de la filosófica precisamente para las antiguas ontologías, es prohibida como heterodoxia, como ocupación con el mero ente y *metábasis eis állo génos*. La hermenéutica de Heidegger se ha apropiado el sesgo que tomó Hegel en la introducción a la *Fenomenología* contra la teoría del conocimiento [10]. Pero las reservas de la filosofía trascendental contra toda filosofía de contenidos, que los elimina de salida como meramente empíricos, son conservadas, pese a todas las protestas, por el programa heideggeriano de se-

[10] Vid. HEIDEGGER, *Sendas perdidas* (Buenos Aires, 1966), p. 113 ss.

parar el ser del ente para explicar el mismo ser [11]. La ontología fundamental elude estas reservas, entre otras razones porque, aunque conserva un ideal de «pureza» como contraste del ser con el ente, que procede de la metodologización de la filosofía y tiene su último eslabón en Husserl, parece a la vez como si filosofara sobre contenidos reales. Esta conducta y aquella pureza podrían reconciliarse en un ámbito en el que desaparecieran todas las distinciones concretas e incluso todo contenido. Aterrado por las debilidades de Scheler, Heidegger no deja a la prima philosophia ponerse en un claro compromiso por la contingencia de lo material y la fugacidad de las eternidades del momento. Pero tampoco renuncia a la concreción prometida originariamente por la palabra existencia *. Lo que para Heidegger

[11] Vid. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, p. 27.

* GÜNTHER ANDERS (*Die Antiquiertheit des Menschen*, Munich, 1961, pp. 186 ss., 220, 326; y sobre todo: «On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy», en: *Philos. & Phenomenol. Research*, VIII, 337 ss.) ha puesto en la picota ya hace años la pseudoconcreción de la ontología fundamental. La palabra concreción estuvo sumamente cargada de afectividad en la filosofía alemana de entreguerras e impregnada del espíritu de la época. Su magia se servía de aquel rasgo de la *nekia* homérica, cuando Ulises alimenta a las sombras con sangre para hacerles hablar. El atractivo del *Blut und Boden* no radicó seguramente tanto en la invocación de los orígenes. La sombra de ironía que acompañó a esa consigna desde un principio deja al descubierto la conciencia de lo gastado que está todo lo arcaico bajo las condiciones de la producción industrial en el capitalismo tardío. Hasta el «Schwarzer Korps» se reía de la barba de los viejos germanos. Por el contrario, lo que atraía en aquella consigna fue la apariencia de lo concreto como insustituible, inconsumible. Así brotó un fantasma en medio de un mundo en marcha hacia la monotonía; un fantasma, porque dejaba intacto el fondo de la relación de cambio; empero, de sentirse verdaderamente amenazados los nostálgicos, habría sido por lo que llamaban uniformismo, el principio —inconsciente para ellos— del capitalismo, que reprochaban a sus adversarios. La incapacidad de alcanzar lo concreto se unía a la obsesión por su concepto. La palabra substituyó como un conjuro a la cosa.

Esto no impide que la filosofía de HEIDEGGER se siga aprovechando del engaño de esa especie de concreción, puesto que para él *tóde ti* y *usía* son indistinguibles, intercambia sus sentidos según le viene bien y según el tema *probandum;* en ARISTÓTELES puede ciertamente apoyarse para eso. El mero ente queda reducido a la nada una vez despojado de la tacha de ente y elevado al ser, su propio concepto puro. En cambio, el ser, una vez libre de todo contenido coartante, ya no tiene por qué presentarse como concepto, sino que pasa por tan inmediato como el *tóde ti*, es decir: concreto. Ambos elementos, una vez aislados absolutamente, carecen mutuamente de diferencia específica y resultan intercambiables. Este *quid pro quo* es una pieza fundamental de la filosofía de HEIDEGGER.

es el pecado original, la separación entre concepto y materia, se perceptúa en el *pathos* del ser. Entre las muchas funciones de éste no debe ser subestimada la de que, a pesar de hacer valer contra el ente su dignidad superior y de exigir ser distinguido de él, arrastra a la vez su recuerdo como memoria de algo previo a la diferenciación y el antagonismo. El ser es seductor y elocuente como un rumor de hojas en el viento de las malas poesías. Sólo que a éstas se les escurre, en cierto modo sin culpa, lo que alaban, mientras que en filosofía se insiste como sobre una posesión en aquello en que es impotente el mismo pensamiento que lo piensa. La doctrina del ser oculta y explota la dialéctica que hace que se confundan pura particularización y pura universalidad, ambas igualmente indeterminadas; la vaguedad se convierte en una coraza mítica.

«Deficiencia como ganancia»

Por mucha aversión que tenga Heidegger a lo que llamó el «Se» —término encargado de denunciar la antropología de la esfera del intercambio— su filosofía se parece a un refinado sistema de crédito. Cada concepto se empeña con otro. El estado de ingravidez que así resulta ironiza la pose de una filosofía que se siente castiza hasta el punto de preferir al extranjerismo filosofía el nombre de pensamiento alemán. Todo lo que debe Heidegger le redunda en beneficio, del mismo modo que según un viejo chiste es mejor ser deudor que acreedor, pues éste depende de que aquél le pague. Como el ser no es ni un hecho ni un concepto, no puede ser criticado. La crítica puede elegir el apoyo que quiera: siempre será despachado como un malentendido. El concepto toma prestado de lo fáctico un aire de compacta plenitud que no corresponde a lo que tiene primero que ser construido endeblemente con el pensamiento: el en sí; el ente toma del espíritu que lo sintetiza el aura de lo que es un ser meramente fáctico: la unción de la trascendencia; y esta misma estructura se sustantiva como algo superior frente a la razón reflexiva, que saja con el bisturí entre el ente y el concepto. Hasta la miseria de lo que le queda a Heidegger después de todas estas operaciones es refundida en ventaja; una de las constantes que atraviesan toda su filosofía, aunque sin ser nunca llamada por su nombre, es la revalorización de toda carencia de conoci-

miento en un indicio de profundidad. La abstracción obligada se presenta como un voto libre. Según el tratado *La doctrina de Platón sobre la verdad*, el pensamiento «se halla en el descenso a la pobreza de su esencia provisional»[12]; como si el vacío del concepto del ser fuese el fruto de una castidad monacal de lo originario y no un resultado de las aporías del pensamiento. Un ser que no es concepto o lo es sui generis, es el concepto aporético[13] por excelencia. Transforma lo que es más abstracto en lo más concreto y por consiguiente más verdadero. El propio lenguaje de Heidegger confiesa lo que significa ese ascetismo en formulaciones que le critican más duramente que una crítica malintencionada: «El pensar abre con su decir modestos surcos en el lenguaje. Los surcos son más modestos aún que los surcos que el labriego abre con paso lento en el campo.»[14] A pesar de esta humildad afectada ni siquiera corre riesgos teológicos. Ciertamente los atributos del ser se parecen, como antaño los de la idea absoluta, a los tradicionales atributos de la divinidad. Pero la filosofía del ser se guarda de afirmar su existencia. Por arcaizante que sea toda ella, tanto menos quiere confesarse como anticuada. Por el contrario toma parte en la modernidad, para que le sirva de sucedáneo del ente, del que está el ser que, sin embargo, se protege en él.

Tierra de nadie

Toda filosofía concreta se ha basado desde Schelling en la tesis de la identidad. Según el axioma fichteano de que lo apriori es también lo aposteriori, sólo se podía operar si la suma de lo que existe, al fin también un ente, elemento del Espíritu, es reductible a la subjetividad, si cosa y concepto son idénticos en el *tertium* superior del Espíritu. Pero Heidegger aprovecha también el juicio de la historia sobre la tesis de la identidad. La posibilidad de la construcción del concepto especulativo, inseparable ya de la tesis de la identidad, es tabú para la máxima fenomenológica de Heidegger, según la cual el pensamiento tiene que doblegarse a lo que se le ofrece o en último término le «viene», como

---

12 Heidegger, *Carta sobre el Humanismo* (Madrid, 1966), p. 28.
13 Vid. Theodor W. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (Caracas, 1970), p. 199.
14 Heidegger, *Carta sobre el Humanismo* (Madrid, 1966), p. 68

si el pensamiento fuese incapaz de penetrar las condiciones de tal «envío». Ya la fenomenología de Husserl adoleció de intentar superar la gnoseología bajo el lema «a las cosas». Husserl llamó expresamente a su doctrina no gnoseológica *, del mismo modo que Heidegger llamó a la suya no metafísica; pero se estremeció ante el paso a los contenidos reales más profundamente que cualquier neokantiano marburgués, que para tal transición quizá se hubiera ayudado del método infinitesimal. Heidegger sacrifica como Husserl la empiría; todo lo que, según su lenguaje, no sea fenomenología eidética, lo remite a las ciencias empíricas, ajenas a la filosofía. Pero además amplía la proscripción a la *eidé* husserliana, las unidades conceptuales, desfactificadas, supremas, de lo fáctico, por conservar huellas de contenido. El ser es la contracción de las esencialidades. La ontología cae por su propia consecuencia en la tierra de nadie. Los aposterioris tiene que eliminarlos y tampoco puede ser una lógica, en el sentido de epistemología y disciplina particular; cada paso del pensamiento la debería llevar más allá del punto en el que se halla su única esperanza posible de satisfacer a sus propias exigencias. Al fin, ni siquiera del ser se atreve apenas a predicar algo. Lo que aquí se revela es menos una meditación mística, que la miseria del pensamiento: aspira a su alteridad y no se puede permitir nada sin la angustia de perder en el intento lo que afirma. La filosofía tiende a convertirse en un gesto ritual. Ciertamente en él se hace sentir también algo verdadero: su enmudecimiento.

La objetividad fracasada

También la filosofía del ser sabe animarse históricamente con la objetividad, considerada como comportamiento del espíritu. Su empeño es atravesar la capa intermedia de los

* En la meditación fundamental fenomenológica de las «Ideas», Husserl expone su método como estructura operacional sin derivarlo. Así resulta inevitable la arbitrariedad, concedida, que no trató de superar hasta sus últimos años. Si hubiese deducido su método, éste se habría revelado como dictado desde arriba, lo que no quería ser a ningún precio, y faltaría contra el cuasipositivista «¡a las cosas!». Por otra parte, éstas no obligan en modo alguno a practicar las reducciones fenomenológicas, que, por consiguiente, cobran algo de arbitrariamente puestas. Pese a todos los «veredictos de la razón» que conservan las reducciones, llevan al irracionalismo.

productos subjetivos convertidos en segunda naturaleza, las paredes de que el pensamiento se ha rodeado. Algo de este intento acompaña a la filosofía de Husserl, y Heidegger estuvo de acuerdo con ello [15]. El trabajo que realizó el sujeto fundamentando el conocimiento en el Idealismo, resulta después de la decadencia de éste un irritante ornamento del que se puede prescindir. En este punto, tanto la ontología fundamental como la fenomenología siguen siendo contra su voluntad herederas del positivismo [16]. La objetividad se invierte en Heidegger: al intentar filosofar puramente a partir de las cosas, como sin forma, éstas se le esfuman. El tedio ante la prisión subjetiva del conocimiento incita a la convicción de que lo trascendente a la subjetividad le es inmediato a ésta, sin necesidad de ser mancillado por el concepto. De un modo parecido a ciertas corrientes románticas, como los movimientos juveniles de entreguerras, la ontología fundamental se figura que es antirromántica, porque protesta contra la componente restrictiva, turbia de la subjetividad; y en efecto trata de superarla con una retórica marcial ante la que tampoco Heidegger retrocede [17]. Pero como la subjetividad no puede eliminar simplemente sus mediaciones, trata de retroceder a niveles de la conciencia anteriores a la reflexión sobre la subjetividad y la mediación. El intento fracasa. Allí donde cree operar como sin sujeto, plegándose a lo que las cosas muestran con una fidelidad al material a la vez originaria y creadora, elimina de lo pensado toda determinación, al igual que lo hizo Kant con la cosa en sí trascendente. Las determinaciones son escandalosas: producto de la razón meramente subjetiva y además descendientes del ente particular. Los *Desiderata* contradictorios chocan y se aniquilan mutuamente. Ya que no está permitido ni pensar especulativamente —ponga el pensamiento lo que ponga— ni, a la inversa, la intromisión de un ente, que por ser una brizna de mundo comprometería la precedencia del ser, el pensamiento ya no se atreve a pensar propiamente nada, si no es algo totalmente vacío, mucho más X que lo fue nunca el viejo sujeto trascendental, el cual, en cuanto unidad de la conciencia, siempre estuvo acompañado del recuerdo de

[15] Vid. Heidegger, *El ser y el tiempo* (México, 1951), p. 45 s.

[16] Vid. Theodor W. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (Caracas, 1970), pp. 157 ss.

[17] Vid. Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Buenos Aires, 1959), p. 240.

la conciencia existente, la «egoidad». Este X, el inefable absolutamente, el arcano impredicable, se convierte bajo el nombre de ser en el *ens realissimum*. El automatismo ineludible con que se forma aporéticamente el concepto hace que se cumpla en la filosofía del ser, contra su voluntad, el juicio que dio Hegel del ser: una misma cosa con la nada y a la vez distinto de ella. En este punto Heidegger no se engañó en absoluto. Pero lo que hay que objetarle a la ontología existencial no es ese nihilismo[18], al que para su horror le reduciría más tarde al existencialismo de izquierdas, sino el hecho de presentar como algo positivo la pura nihilidad de su palabra suprema.

INTUICIÓN CATEGORIAL

La constante precaución a uno y otro lado termina comprimiendo al ser en un punto sin dimensiones, y con todo el procedimiento tiene su fundamento *in re*. Para la gnoseología tradicional, los contenidos constituidos categóricamente no son más que síntesis; pero la intuición categorial, el descubrimiento del concepto, advierte que siempre tiene que corresponderles algo, por encima de la *hyle* sensitiva. En este sentido siempre tienen algo de inmediato, que recuerda a la intuición. Lo mismo que un simple enunciado matemático necesita de la síntesis de los números que componen la ecuación, así —y esto lo descuida Kant— sería imposible la síntesis, si no se correspondiera con ella la relación de sus elementos, por más dificultades que tal forma de hablar acarree en la lógica habitual; dicho drástica aunque equivocadamente, si ambas partes de la ecuación no fuesen de hecho iguales. Tan poco sentido tiene hablar de esta mutua correspondencia prescindiendo de la síntesis pensante, como lo tendría ésta sin aquélla; ejemplo típico de «mediación». Es lo mismo que indica la vacilación de la reflexión entre si el pensamiento será una actividad o más bien una desmesura tanto más cuanto más se esfuerza. Lo que se piensa espontáneamente es inseparable del fenómeno. El hecho de que Heidegger insista en éste contra su absoluta reducción al pensamiento, podrá ser un saludable correctivo contra el Idealismo. Pero a la vez aísla la componente real, concibiéndola, en lenguaje hegeliano, tan

[18] Vid. *op. cit.*, p. 239 s.

abstractamente como lo hace el Idealismo con la sintéti Una vez hipostasiada, deja de ser una componente y se co vierte en lo último que querría ser una ontología, si se atien de a su protesta contra la división entre concepto y ente lo que por su propia naturaleza es genético, queda cuajado como una cosa. Hegel enseñó que el espíritu es objetivo producto del proceso histórico, y esto permite —según r descubrieron algunos idealistas, por ejemplo el Rickert t dío, algo así como una relación intuitiva con respecto a espiritual. La conciencia se acerca tanto a una interpre ción segura de los rasgos del espíritu, cuanto, en vez de c siderarlos una «proyección» del sujeto cognoscente, se si te más segura de haber penetrado en esa objetividad q el espíritu ha llegado a darse. Las figuras del espíritu convierten en una segunda inmediatez para el pensamie que ni se apropia todas las determinaciones ni descalif a su contrapuesto. Aquí se apoya la doctrina de la intuic categorial; con excesiva ingenuidad: confunde esa segu inmediatez con la primera. Hegel estaba en la lógica d esencia muy por encima; en ella la esencia procede del y a la vez tiene vida propia frente a él, como si fuera especie de existencia. Por el contrario, Heidegger ha a tado tácitamente la exigencia husserliana de no hacer que describir las realidades espirituales, de aceptarlas tal y como se presentan; con ello las dogmatiza, co lo espiritual no pasara a ser otra cosa al ser reflexio pensado de nuevo. Sin una vacilación se supone q pensamiento, que necesariamente es actividad, pueda un solo objeto que, por el mismo hecho de ser pe no fuera a la vez producido. El idealismo conservado el concepto del contenido puramente espiritual, se así potencialmente en ontología. Pero con la suposic un pensamiento puramente receptivo se derrumba l mación de la fenomenología, a la que debe su influjo la escuela: que en vez de imaginarse cosas, investig cribe y no es una gnoseología; en una palabra, que n marcada con el estigma de la inteligencia reflexi arcano de la ontología fundamental, el ser, no es otr que la elevación a su fórmula suprema del contenid gorial, que, según se supone, aparece sin distorsión pureza. El análisis fenomenológico sabe muy bien tiempo que la conciencia sintetizante tiene algo de tiva. Lo que está unido en el juicio, se le da a conocer ejemplar y no sólo comparativamente. No es la inmed

de todo comprender lo inaceptable, sino su substantivación. Cuando en un objeto específico algo llama directamente la atención, la especie queda iluminada con la mayor fuerza; en esa luz se deshace la tautología, que no sabe de la especie sino lo que la define. Sin la componente de una comprensión inmediata, la afirmación hegeliana de que lo particular es lo universal, no pasaría de una aseveración. Tal afirmación ha sido salvada por la fenomenología a partir de Husserl, aunque a costa del elemento reflexivo que la complementa. Sin embargo, la visión esencial —el Heidegger tardío se guarda de utilizar la palabra distintiva de su escuela madre— envuelve contradicciones que ningún empeño apaciguador es capaz de componer, sea en sentido nominalista o realista. Por de pronto la ideación tiene su afinidad con la ideología, con la infiltración subrepticia de la inmediatez a través de lo mediado, que es revestido por ella de la autoridad del en sí absoluto y evidente y sin discusión posible para el sujeto. Pero también designa la doctrina de los contenidos espirituales a partir de los rasgos con que se presentan. Y esa lectura es legítima, porque lo espiritual no se constituye por la conciencia que se vuelve a conocerlo, no es mera creación individual, sino que se fundamenta objetivamente en sí mismo, en la vida colectiva del espíritu y según sus leyes inmanentes. La componente de la inmediatez intuitiva es adecuada a esa objetividad del espíritu. Es un substrato preformado en sí mismo, tan intuible como las cosas sensibles. Sólo que ninguna de ambas intuiciones es absoluta e irrefutable. Husserl atribuye sin más la necesidad y universalidad de la ciencia a la revelación fenomenológica, como Kant lo hizo con los juicios sintéticos a priori. Pero la intuición categorial no tiene nada de infalible y en todo caso su función sería comprender la misma cosa y no armarla de clasificaciones. El *pseudos* no está en el carácter acientífico de la intuición categorial, sino en el científico que la dogmatiza. Bajo la mirada ideante se mueve la mediación, que se hallaba congelada en la aparente inmediatez de los datos del espíritu; en este punto la visión esencial se aproxima a la conciencia alegórica. En lo que simplemente es, según se cree, descubre el resultado de un proceso; es casi lo contrario de lo que se suele esperar de ella: crítica en vez de aceptación confiada del ser, la conciencia de la quiebra entre la cosa y su concepto en vez de la fe en su identidad. Lo que la filosofía del ser proclama como *organon* de lo simplemente positivo tiene su verdad

en la negatividad. El énfasis con que Heidegger habla del ser como algo que es más que mero concepto, puede apoyarse en la indisolubilidad que cobran en el juicio sus contenidos, lo mismo que Husserl se apoyó antes en la unidad ideal de la *species*. Puede ser que la valoración histórica de esta conciencia platonizante suba aún. Como ya ha advertido Günther Anders, cuanto más se socializa el mundo y sus objetos se recubren más y más de determinaciones universales, tanto más tiende cada realidad a traslucir inmediatamente su universal, tanto más se puede extraer precisamente de la inmersión micrológica en ella. Ciertamente tal situación tiene un cariz nominalista, diametralmente opuesto a la intención ontológica, por más que quizá haya producido la visión esencial sin que ésta lo sospeche. El procedimiento de Heidegger y Husserl está constantemente expuesto a la objeción de las ciencias particulares, al reproche de universalizar falsa o precipitadamente, un reproche que entre tanto hace tiempo que se ha automatizado. La rutina mental abusa desde hace tiempo del *ethos* científico que modestamente ordena desde fuera las realidades, convirtiéndolo en una racionalización que no está en ellas, que no las comprende. Pero no es esa rutina la única culpable. Cada vez que una investigación empírica demuestra concretamente a las anticipaciones del concepto, el medio del pensamiento ejemplar, que la categoría extraída con una intuición cuasiinmediata de lo particular no es universal, convence tanto al método de Husserl como al de Heidegger de su falta: rehuir esa comprobación y, sin embargo, coquetear con un lenguaje científico que suena como si se sometiera a ella.

SER Y ZÉSEI

La afirmación de que el ser está por encima de toda abstracción y no es un concepto o a lo sumo lo es en un sentido cualitativamente superior, calla que la inmediatez es siempre una componente, no la totalidad del conocimiento. Ya según la *Fenomenología* de Hegel la inmediatez se reproduce constantemente en todas las mediaciones. Por el contrario no hay programa ontológico que logre escapar al proceso de aislar y absolutizar componentes. El conocimiento consiste en la compenetración de la función mental sintetizante con el material de la síntesis, y ninguno de am-

bos factores es independiente del otro; y por eso es imposible que resulte un recogimiento inmediato —según Heidegger el único título de derecho de toda filosofía digna del ser—, a no ser en virtud de la espontaneidad del pensamiento, que Heidegger desprecia. Por mucho que la reflexión necesite de lo inmediato para poder darse un contenido, lo inmediato no pasa de vago y arbitrario sin la reflexión. Ella es quien aporta la elaboración mental, analítica de lo que el ser significa en la aparente pureza de su revelación, para un pensamiento que en vez de pensar se mantenga pasivo. La irrealidad de lo afirmado produce el prestigio barato de esos pronunciamientos que proclaman la revelación o transparencia del ser. Quien declara imposible la determinación y cumplimiento pensantes de una palabra que supone originaria, renunciando a la confrontación crítica de ésta con aquello de que se trata, acusa de hecho a todo lo que sea hablar del ser. Si no lo ha pensado, es que la indeterminación requerida hace imposible pensarlo. El hecho de que frente a la *ratio* reflexiva la filosofía del ser convierta esa imposibilidad en invulnerabilidad, la exención del proceso racional en trascendencia, es una alcaldada tan oportuna como desesperada. La fenomenología se quedó a medio camino; Heidegger intenta escapar de la inmanencia conciencial con más decisión. Pero su ceguera frente a la componente sintética del substrato hace que su evasión se pierda en su propio espejo. Heidegger adora la filosofía eleática, en la que el espíritu se confesaba idéntico con el ser; pero hace caso omiso de que el espíritu, en cuanto implicado en los sentidos, se encuentra presente en lo mismo que declara como la pura mismidad frente a él.

La crítica heideggeriana de la tradición filosófica se convierte objetivamente en lo contrario de lo que promete. Escamotea el espíritu subjetivo y con ello sin remedio también el material, la facticidad sobre la cual se realiza la síntesis; hace pasar por unitario y absoluto lo que en verdad se articula según esos elementos; y así se convierte en lo contrario de la «destrucción», de la exigencia de desembrujar lo hecho por mano de hombres en el concepto. En vez de reconocer en él situaciones humanas, las confunde con el *mundus intelligibilis*. Conserva y repite lo mismo que ataca, configuraciones mentales que según su propio programa tendrían que ser eliminadas por encubridoras. Bajo el pretexto de reconducir al fenómeno lo que yace tras ellas, las convierte insensiblemente otra vez

n el en sí que ya son de todos modos para una conciencia osificada. Lo que se comporta como si destruyese los fetiches, no hace más que destruir las condiciones que requiere u desenmascaramiento. La huida aparente termina en el unto de partida; el ser en que desemboca es *zései*. Al lejar lo mediado espiritualmente, el ser, en manos de la isión receptiva, la filosofía converge con la superficial ntuición irracionalista de la vida. Remitir a la irracionalidad no tiene por qué ser lo mismo que el irracionalismo ilosófico. Esa referencia es la marca que deja en el conocimiento la diferencia imborrable entre sujeto y objeto, pesar de que la misma forma del juicio predicativo postula la identidad; también es la esperanza contra la omnipotencia del concepto subjetivo. Pero una tal irracionalidad igue siendo, lo mismo que el concepto, función de la *ratio* objeto de su autocrítica; la red filtra lo que se cuela por lla. También los filosofemas del irracionalismo se refieren conceptos y por tanto a una componente racional que en rincipio le es incompatible. Uno de los motivos de la dialéctica es el intento de resolver la desproporción de la *ratio* con lo pensado, que Heidegger elude usurpando una posición por encima de la diferencia entre sujeto y objeto, diferencia en la cual dicha desproporción se manifiesta. Pero el salto heideggeriano fracasa con los medios de la razón. El pensamiento es incapaz de conquistar una posición en que desaparezca inmediatamente la separación de sujeto y objeto que le subyace a él mismo y a todas sus operaciones. El contenido de verdad que se encierra en la filosofía de Heidegger termina degradándose por eso al nivel de una interpretación irracional de la realidad. Hoy, como en los tiempos de Kant, la filosofía requiere no el destierro o eliminación de la razón, sino su crítica por ella misma.

«Sentido del ser»

Con la prohibición de pensar, el pensamiento confirma lo que meramente existe. La necesidad auténticamente crítica que siente el pensamiento por despertar de la fantasmagoría de la cultura, está asimilada, canalizada y convertida en alimento de la falsa conciencia. La cultura que envuelve al pensamiento ha llegado a hacerle perder la costumbre de preguntarse por la naturaleza y el sentido de lo que le rodea; débil se ha hecho la interrogación acerca

de su propio sentido, a pesar de su creciente apremio, a medida que ese sentido pierde evidencia para los hombres y mejor lo substituye el mecanismo cultural. En vez de eso se entroniza lo que, como cultura, pretende tener sentido tal y como es y no de otra manera. El peso que tiene su existencia hace que no se insista ni en la realización ni en la legitimidad del sentido que pretende poseer. Frente a esta actitud la ontología fundamental se presenta como abogado del interés escamoteado, de lo «olvidado». El hecho de que la gnoseología relegue fácilmente ese interés entre los prejuicios es una razón, y no de las menores, que le malquistan la ontología fundamental. Ciertamente ésta no puede eliminar sin más la gnoseología. En la doctrina de la existencia personal como camino real de la ontología resucita secretamente la vieja pregunta crítica de la subjetividad, después de haber sido humillada por el *pathos* ontológico. Incluso cuando el método fenomenológico pretende destronar la tradición filosófica occidental, se siente albergado en ella y apenas se engaña al respecto; su impresión de originariedad la debe a los progresos del olvido entre los que reaccionan a tal método. Origen fenomenológico tiene el sesgo que toma la pregunta por el sentido del ser o su variante tradicional, por qué existe simplemente algo y no la pura nada, pues se reduce a un análisis semántico de la palabra ser. En todo caso, lo que se llama ser o existencia equivaldría al sentido del ser o de la existencia; lo que ya en sí es inmanente a la cultura, como los significados que la semántica descifra en los idiomas, recibe el mismo tratamiento que si estuviera por encima tanto de la relatividad de lo producido como de la carencia del sentido de lo que meramente existe.

Tal es la función que tiene la doctrina del primado del lenguaje, en su versión heideggeriana. Es un mal juego de palabras hacer sin más del sentido de la palabra ser el del ser mismo. Por otra parte, los equívocos son algo más que expresiones imprecisas [19]. La igualdad con que las palabras suenan suele referirse a algo idéntico en ellas. Ambos significados de «sentido» se compenetran. Los conceptos son instrumentos del pensamiento humano y perderían todo sentido si el mismo sentido fuese negado, si se excluyera de ellos todo recuerdo de una trascendencia objetiva más allá de los

[19] Vid. Theodor W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel* (Madrid, 1969), pp. 144-148.

mecanismos que constituyen el concepto. El positivismo, para el que los conceptos no son más que fichas arbitrarias e intercambiables, ha sacado la consecuencia extirpando la verdad en honor de ella misma. Ciertamente su antagonista, la filosofía del ser, le echa en cara el desvarío de su razón. Pero la unidad de toda dilogía se transparenta ya en su implícita diferencia. Heidegger lo olvida al hablar del sentido, dejándose llevar de su tendencia a la substantivación: la modalidad de su expresión confiere a los resultados que proceden del ámbito de lo condicionado la apariencia de absoluto. Esto sólo es posible gracias a la ambigüedad de la palabra ser. Si el verdadero ser es concebido radicalmente como *jorís* del ente, será también idéntico con su significado; basta con indicar el sentido de la esencialidad del ser y se obtendrá el sentido del ser mismo. Este esquema revoca subrepticiamente el intento de escapar al idealismo; la teoría del ser es retrotraída a una doctrina del pensar que despoja al ser de todo lo que no sea puro pensamiento. Para conseguir el sentido que sea de un ser que se siente lejano, se ofrece en compensación lo que en el juicio analítico se constituye como ámbito previo de sentido: la doctrina del significado. Los conceptos tienen que significar algo para ser tales; valiéndose de esto se afirma que su *hypokeímenon*, el mismo ser, tiene sentido, ya que sólo se presenta como concepto, como significado lingüístico. Y como este concepto no debe ser concepto, sino inmediatez, su sentido semántico queda envuelto en dignidad ontológica. «El discurso sobre el "ser" jamás entiende este nombre en el sentido de un género a cuya vacua generalidad pertenecen, como casos singulares, las doctrinas del ente expuestas históricamente. "Ser" dice aptitud inmemorial, y por tanto está regido por la tradición» [20]. Tal es el consuelo de una tal filosofía. Ahí, mucho más que en su contenido teórico, reside el magnetismo de la ontología fundamental.

La ontología como imposición

A la ontología le gustaría restaurar a partir del espíritu el orden y la autoridad que el espíritu ha deshecho. Su expresión «proyecto» traiciona la tendencia a negar la libertad con la libertad, entregando a un acto disolvente de la

[20] Heidegger, *Identität und Differenz* (²Pfullingen, 1957), p. 47.

subjetividad todo rigor transsubjetivo. El Heidegger tardío sólo ha podido reprimir dogmáticamente este contrasentido demasiado palpable. Todo recuerdo de lo que sea subjetivo es extirpado en el concepto de proyecto: «Lo arrojante en el proyectar no es el hombre, sino el ser mismo que destina al hombre a la ec-sistencia del «Da-sein» como su esencia.»[21] A la mitologización heideggeriana del ser como esfera de lo destinado[22] se añade la mítica *hybris*, que proclama el plan decretado por el sujeto como procedente de la autoridad suprema y se hace pasar por la misma voz del ser. Toda conciencia que no esté de acuerdo queda descalificada como «olvido del ser»[23]. Tal exigencia y el orden que decreta se corresponden con la estructura del pensamiento heideggeriano, cuya única oportunidad reside en la violencia contra el pensamiento. En efecto, la pérdida que aún resuena en la cursi expresión «olvido del ser» no ha sido un golpe del destino, sino que tuvo su razón. Lo echado en falta, la herencia de las *arjái* primitivas, se le deshizo a la conciencia entre las manos al escaparse de la naturaleza. La formación del mismo mito fue manifiestamente un engaño, y sólo el engaño o una orden pueden hacerlo presente. Aun así, la estilización que el ser se da a sí mismo, presentándose como trascendente al concepto crítico, pretende obtener todavía el *titulum juris* de que precisa la heteronomía mientras sobreviva un poco de ilustración. El sufrimiento bajo lo que es registrado por la filosofía de Heidegger como pérdida del ser es la misma falsedad, y difícilmente hallará el apoyo que buscó en Hölderlin. Según el mismo concepto de sociedad las relaciones entre los hombres tienen que basarse en la libertad; pero ésta no se ha realizado hasta ahora en esas relaciones y la sociedad es tan rígida como enferma. El hecho de que todo se pueda cambiar hace que sean romos todos los factores cualitativos cuyo conjunto podría constituir algo así como una estructura. Cuanto más desmesurado es el poder de la forma institucional, tanto más caótica es la vida que impone y determina a su propia imagen y semejanza. La producción y reproducción de la vida junto con todo lo que abarca el nombre de superestructura, son opacas a una razón cuya realización reconciliada sólo comienza con una orden como lo requiere la dignidad humana: sin violencia. Los órdenes antiguos, bárbaros, o han desaparecido o sobreviven para mal a su propia legitimación. Cierto que la sociedad no procede nunca tan anárquicamente como aparece en la contingencia todavía irracional de los destinos personales. Pero su legalismo es el adversario de una configuración de la existencia personal en que poder vivir sin miedo. Los proyectos ontológicos lo captan, lo proyectan a las víctimas, los sujetos, y ensordecen forzadamente el presentimiento de la negatividad objetiva con el mensaje de un orden en sí, llevado a su abstracción suprema en la estructura del ser. El mundo se está preparando en todas partes para pasar al horror del orden y no a su contrario, que la filosofía apologética acusa abierta o encubiertamente. La libertad no pasó en general de ideología, los hombres son impotentes ante el sistema e incapaces de determinar racionalmente su vida y la de la totalidad; más aún, ni siquiera pueden pensar este pensamiento sin sufrir más todavía; todo esto confina su rebeldía en la falsa dirección: antes elegir malignamente lo peor, que la apariencia de lo mejor. Las filosofías de moda echan encima leña al fuego. Se saben ya de acuerdo con el orden que empieza a amanecer —el de los intereses más poderosos—, mientras ellas se hacen las trágicas, igual que Hitler, con su riesgo solitario. Su dárselas de parias metafísicos y abocados a la nada no es más que ideología encargada de justificar precisamente el orden que trae la desesperación y amenaza a los hombres con su aniquilación física. La resonancia que ha encontrado la metafísica resucitada es el acuerdo precursor con la misma opresión cuya victoria, incluso en Occidente, se encuentra ya potencialmente en la sociedad, mientras que hace tiempo que ha sido alcanzada en el Este, donde el pensamiento de la libertad realizada se ha desnaturado en esclavitud. Heidegger anima a un pensamiento obediente y rechaza el uso de la palabra humanismo con el gesto manido de oponerse al mercado de la opinión pública. Así se sitúa en el frente común de los que maldicen de los ismos; pero cabe preguntarle si lo que quiere es matar la cosa misma al abolir el parloteo, suficientemente repugnante, sobre el humanismo.

21 HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo* (Madrid, 1966), p. 36.
22 Vid. *op. cit.*, p. 27 s.
23 *Op. cit.*, p. 36.

La ontología posterior ha enriquecido su intención autoritaria con algunas experiencias nuevas; pero pocas veces se ha atrevido a alabar más abiertamente la jerarquía que en los tiempos en que un discípulo de Scheler publicó una obra sobre *El mundo de la Edad Media y nosotros*. La táctica de la protección total está de acuerdo con una fase social que sólo a regañadientes está dispuesta a fundar su situación de poder en un estadio pasado de la sociedad. La toma del poder cuenta con los resultados antropológicos que produce la sociedad burguesa y necesita de ellos. El caudillo se eleva por encima del pueblo atomizado, truena contra la fatuidad aristocrática y cambia, para poder mantenerse en el poder, de vez en cuando la guardia; del mismo modo desaparecen las simpatías jerárquicas de los comienzos del renacimiento ontológico en la omnipotencia y soledad del ser. Tampoco esto es sólo ideología. El Idealismo alemán y Marx expresaron una aversión contra el pensamiento estático, cosificante, que comenzó siendo descuidada por el joven Scheler y el primer comienzo de la nueva ontología; con ellas se funde el antirrelativismo, que data de la fundamentación husserliana del absolutismo lógico en los *Prolegomena de una lógica pura*. Por lo demás el relativismo ha perdido actualidad, se paliquea menos sobre él. La necesidad de filosofía se ha desplazado insensiblemente de la búsqueda de contenido concreto y de firmeza al intento de escapar en espíritu a la cosificación que la sociedad realiza y dicta a la vez categóricamente a sus miembros; encargada del intento es una metafísica que condene esa cosificación, la reduzca a sus límites apelando a una originariedad indestructible y le sea en serio tan poco nociva como lo es la ontología para el funcionamiento de la ciencia. De los valores eternos en peligro no queda más que la confianza en la santidad de un ser esencial que es antepuesto a todo lo que es cosa. Los cambios se tienen por irrelevantes en el mundo cosificado, habida cuenta de su despreciable falta de autenticidad en comparación con el ser, que es quien propiamente se mueve en sí mismo, «ocurre». La crítica del relativismo es llevada hasta el extremo de condenar la progresiva racionalidad del pensamiento occidental y de todo lo que es razón subjetiva. La aversión de antiguo probada y hoy atizada de nuevo por la opinión pública contra la inteligencia destructora se alía con el odio a lo solidificado en la alienación: desde siempre han ido juntas ambas cosas... Heidegger está a la vez contra las cosas y contra la función. Por nada del mundo puede convertirse el ser en una cosa y, sin embargo, como lo muestran las metáforas una y otra vez, tiene que haber un «suelo» firme bajo sus pies[24]. La formulación deja escapar que subjetivación y cosificación no sólo divergen, sino que son correlativos. Cuanto más se convierte lo conocido en función, en producto del conocimiento, tanto más se considera como actividad del sujeto la componente dinámica contenida en el objeto, mientras que éste es visto como resultado del trabajo que ha cuajado en él, como algo muerto. La reducción del objeto a mero material, que precede a toda síntesis subjetiva como su condición necesaria, le sorbe el dinamismo que le es propio, le des-califica, le pone fuera de servicio y le priva simplemente de todo aquello que pudiera considerarse como movimiento. Por algo significaba «dinámico» en Kant una clase de categorías[25]. Pero el material, privado de su dinámica, no es la simple inmediatez; a pesar de la apariencia de su absoluta concreción, está mediado por la abstracción, como si acabara de ser ensartado. La vida se polariza en la abstracción y la concreción totales; pero su único lugar es la tensión entre ambos. Ambos están por igual cosificados; incluso lo que queda de sujeto espontáneo, la pura apercepción, cesa de ser sujeto al separarse como yo pienso kantiano de todo yo real, y su logicidad independizada se recubre de la rigidez universal. Lo único que hace la crítica de Heidegger contra la cosificación, es atribuir sin más al intelecto que trata de examinar y comprender, lo que procede de la realidad, que es quien le cosifica a él y al mundo de su experiencia. No es un delirio sacrílego del espíritu quien tiene la culpa de lo que éste comete; el espíritu no hace sino transmitir aquello a que le obliga el contexto real de que él sólo forma parte. Sólo a costa de la verdad se puede reducir la cosificación al ser y su historia, lamentando y consagrando como destino lo que la reflexión en sí misma y la praxis desencadenada por ella serían tal vez capaces de cambiar. Ciertamente la doctrina del ser trans-

[24] Vid. por ej. HEIDEGGER, *De la esencia del fundamento*, en: *Ser, Verdad y Fundamento* (Caracas, 1968), pp. 49, 54 s.
[25] KANT, *Crítica de la razón pura*, § 11, B 110.

mite legítimamente contra el positivismo lo que subyace a toda la historia de la filosofía, por ella calumniada, y especialmente a Kant y Hegel: que los dualismos de interior y exterior, sujeto y objeto, esencia y fenómeno, concepto y realidad no son absolutos. Pero su reconciliación es proyectada en el origen irrecuperable y de este modo queda consolidado contra el impulso reconciliador el mismo dualismo al que pretendía oponerse la planeada totalidad. Los trenos sobre el olvido del ser son un sabotaje contra la reconciliación; esa historia del ser mítica, impenetrable, a la que se aferra la esperanza, destruye a ésta. La forma de romper su fatalidad sería desenmascararla como sistema de la ofuscación.

La falsa aspiración

Pero este sistema de la ofuscación no alcanza sólo a los proyectos ontológicos, sino también a las aspiraciones con las que enlazan y de las que extraen tácitamente algo así como la garantía de sus tesis. Esas necesidades, las espirituales tanto como las materiales, deben ser sometidas a crítica. Ni siquiera una ingenuidad empedernida puede ya seguir confiando en la afirmación de que los procesos sociales se siguen guiando inmediatamente por la oferta y la demanda, o sea por necesidades. Tampoco el hecho de que éstas no sean constantes inderivables garantiza su satisfacción. Allí donde se presentan, muestran la apariencia y despiertan la ilusión de que tienen que ser satisfechas; pero ambas, ilusión y apariencia, proceden de la misma conciencia falsa. Mientras la producción de las necesidades sea heterónoma, participarán de la ideología por más palpables que sean. Ciertamente la ideología no se puede separar de la realidad limpiamente como una cáscara, a no ser que la crítica sucumba a su vez a una ideología: la de la vida simple y natural. Hay necesidades reales que pueden ser objetivamente ideologías, sin que ello constituya un *titulum iuris* para negarlas. Y es que incluso en las necesidades del hombre manipulado y administrado, algo reacciona que las hace en parte inasibles: el excedente en participación subjetiva, del que el sistema no se ha podido apoderar por completo. Las necesidades materiales requieren atención incluso en su figura falsa producida por la sobreproducción. Hay una situación en que los hombres

no pueden ni conocer ni reconocer la razón, o sea el sentido, de la necesidad que dirige su comportamiento; tal situación es lo que hay de realidad en la necesidad ontológica. La falsa conciencia contenida en las necesidades humanas tiende a algo de que no necesitaría un sujeto emancipado, y compromete así toda satisfacción posible. Ella es además la culpable de que lo inaccesible aparente accesibilidad, complementariamente a la posibilidad de satisfacer sus necesidades que le es negada. Por otra parte, incluso en esas necesidades tan falsas se muestra espiritualizado un sufrimiento por la carencia material, que aún es inconsciente de sí mismo. Este sufrimiento tiene que hacer presión por suprimir su indigencia, por más que no sea la necesidad la única responsable de ella. Un pensamiento que no sintiese necesidad de nada, que no quisiera nada, sería nulo; pero el pensamiento se embrolla, cuando procede de una necesidad representada nada más que subjetivamente. Las necesidades son un conglomerado de verdad y mentira; el pensamiento que desease lo que debe sería el verdadero. Por una parte tiene razón la teoría de que las necesidades no deben ser tomadas de un estado de naturaleza, sino del que llaman standard cultural; por otra, en éste se encierra también la situación de la producción social con su mala irracionalidad. Esta debe ser criticada sin contemplaciones en las necesidades espirituales, que no son sino sucedáneo de aquello que les es negado. Sucedáneo es en sí la nueva ontología: sin saber lo que se dice pretende estar más allá del punto de partida idealista, cuando en realidad sigue siendo un idealismo latente e impide toda crítica radical de éste. Hablando en general, no son el único sucedáneo las primitivas satisfacciones con que la industria cultural apacienta a las masas, sin que éstas lleguen a creer en serio en ellas. La ofuscación supera todos los límites, cuando el canon oficial de la cultura coloca sus mercancías en la supuesta sublimidad de la filosofía. La más urgente de las necesidades que hoy siente esa ofuscación, parece ser la de algo firme en que apoyarse. Ahí se inspiran las ontologías, tal es su canon. Y no carecen de razón, en cuanto que se quiere seguridad y no ser enterrado por un dinamismo histórico contra el que todo el mundo se siente impotente. Lo inamovible trata de conservar a lo viejo y condenado. Cuanto más desesperanzadoramente bloquean las actuales formas sociales esta ontología, tanto más irresistiblemente es desplazado por el ins-

mite legítimamente contra el positivismo lo que subyace a toda la historia de la filosofía, por ella calumniada, y especialmente a Kant y Hegel: que los dualismos de interior y exterior, sujeto y objeto, esencia y fenómeno, concepto y realidad no son absolutos. Pero su reconciliación es proyectada en el origen irrecuperable y de este modo queda consolidado contra el impulso reconciliador el mismo dualismo al que pretendía oponerse la planeada totalidad. Los trenos sobre el olvido del ser son un sabotaje contra la reconciliación; esa historia del ser mítica, impenetrable, a la que se aferra la esperanza, destruye a ésta. La forma de romper su fatalidad sería desenmascararla como sistema de la ofuscación.

La falsa aspiración

Pero este sistema de la ofuscación no alcanza sólo a los proyectos ontológicos, sino también a las aspiraciones con las que enlazan y de las que extraen tácitamente algo así como la garantía de sus tesis. Esas necesidades, las espirituales tanto como las materiales, deben ser sometidas a crítica. Ni siquiera una ingenuidad empedernida puede ya seguir confiando en la afirmación de que los procesos sociales se siguen guiando inmediatamente por la oferta y la demanda, o sea por necesidades. Tampoco el hecho de que éstas no sean constantes inderivables garantiza su satisfacción. Allí donde se presentan, muestran la apariencia y despiertan la ilusión de que tienen que ser satisfechas; pero ambas, ilusión y apariencia, proceden de la misma conciencia falsa. Mientras la producción de las necesidades sea heterónoma, participarán de la ideología por más palpables que sean. Ciertamente la ideología no se puede separar de la realidad limpiamente como una cáscara, a no ser que la crítica sucumba a su vez a una ideología: la de la vida simple y natural. Hay necesidades reales que pueden ser objetivamente ideologías, sin que ello constituya un *titulum iuris* para negarlas. Y es que incluso en las necesidades del hombre manipulado y administrado, algo reacciona que las hace en parte inasibles: el excedente en participación subjetiva, del que el sistema no se ha podido apoderar por completo. Las necesidades materiales requieren atención incluso en su figura falsa producida por la sobreproducción. Hay una situación en que los hombres

no pueden ni conocer ni reconocer la razón, o sea el sentido, de la necesidad que dirige su comportamiento; tal situación es lo que hay de realidad en la necesidad ontológica. La falsa conciencia contenida en las necesidades humanas tiende a algo de que no necesitaría un sujeto emancipado, y compromete así toda satisfacción posible. Ella es además la culpable de que lo inaccesible aparente accesibilidad, complementariamente a la posibilidad de satisfacer sus necesidades que le es negada. Por otra parte, incluso en esas necesidades tan falsas se muestra espiritualizado un sufrimiento por la carencia material, que aún es inconsciente de sí mismo. Este sufrimiento tiene que hacer presión por suprimir su indigencia, por más que no sea la necesidad la única responsable de ella. Un pensamiento que no sintiese necesidad de nada, que no quisiera nada, sería nulo; pero el pensamiento se embrolla, cuando procede de una necesidad representada nada más que subjetivamente. Las necesidades son un conglomerado de verdad y mentira; el pensamiento que desease lo que debe sería el verdadero. Por una parte tiene razón la teoría de que las necesidades no deben ser tomadas de un estado de naturaleza, sino del que llaman standard cultural; por otra, en éste se encierra también la situación de la producción social con su mala irracionalidad. Ésta debe ser criticada sin contemplaciones en las necesidades espirituales, que no son sino sucedáneo de aquello que les es negado. Sucedáneo es en sí la nueva ontología: sin saber lo que se dice pretende estar más allá del punto de partida idealista, cuando en realidad sigue siendo un idealismo latente e impide toda crítica radical de éste. Hablando en general, no son el único sucedáneo las primitivas satisfacciones con que la industria cultural apacienta a las masas, sin que éstas lleguen a creer en serio en ellas. La ofuscación supera todos los límites, cuando el canon oficial de la cultura coloca sus mercancías en la supuesta sublimidad de la filosofía. La más urgente de las necesidades que hoy siente esa ofuscación, parece ser la de algo firme en que apoyarse. Ahí se inspiran las ontologías, tal es su canon. Y no carecen de razón, en cuanto que se quiere seguridad y no ser enterrado por un dinamismo histórico contra el que todo el mundo se siente impotente. Lo inamovible trata de conservar a lo viejo y condenado. Cuanto más desesperanzadoramente bloquean las actuales formas sociales esta ontología, tanto más irresistiblemente es desplazado por el ins-

tinto desesperado de conservación a una filosofía que tiene que ser ambas cosas a una: desesperación y conservación. Las estructuras invariables han sido creadas a imagen y semejanza del terror omnipotente, del vértigo de una sociedad amenazada con su destrucción total. Si desapareciese la amenaza, desaparecería ciertamente con ella también su inversión positiva, que no es otra cosa que su negación abstracta.

Debilidad y consistencia

Más concretamente, el aspirar a una estructura de constantes constituye una reacción a la imagen, hoy popular, de un mundo que ha perdido la forma, según se viene diciendo desde la crítica conservadora de la cultura en el siglo XIX. Tesis de la historia del arte, como la extinción de la fuerza creadora de estilos, la alimentaron; y estas tesis han dejado de ser meramente estéticas, para convertirse en un punto de vista válido para la totalidad. Y, sin embargo, no es seguro lo que supusieron los historiadores del arte: que esa pérdida haya sido real y no por el contrario un paso de gigante en la liberación de las fuerzas productivas. Teóricos estéticamente revolucionarios como Adolf Loos se han atrevido a expresarlo todavía a comienzos de siglo [26]; la única en olvidarlo ha sido la conciencia apocada de una crítica de la cultura juramentada con la cultura existente. El lamento sobre la pérdida de formas ordenadoras crece con la violencia de éstas. Las instituciones son más poderosas que nunca; hace tiempo que han creado productos como el estilo fluorescente de la industria cultural que recubre el mundo, igual que antaño lo hizo el barroquismo. El enconado conflicto entre la subjetividad y las formas se invierte bajo la omnipotencia de éstas; la conciencia, consciente de su impotencia, ha dejado de atreverse a transformar las instituciones junto con la cultura que las refleja, y pasa a identificarse con el agresor. Las lamentaciones por un mundo que ha perdido la forma preludian la llamada a un orden obligatorio que el sujeto espera tácitamente desde fuera como algo heterónomo. La afirmación de tal pérdida es en gran parte mera ideología, y en cuanto es más que ésta, procede no de la

[26] Adolf Loos, *Ornamento y delito* (Barcelona, 1972).

emancipación, sino de su fracaso. La amorfia que afecta a la constitución de la existencia parece deberse a que ésta ha sido moldeada exclusivamente de acuerdo con la razón subjetiva, cuando en realidad las horcas caudinas de los sujetos son el puro principio de la referencia a otro, el carácter de mercancía. Este principio de la equivalencia y conmensurabilidad universales rebaja por todas partes las determinaciones cualitativas, aspira a la nivelación universal. Y el mismo carácter de mercancía, que es el dominio mediado del hombre sobre el hombre, fija al sujeto en su memoria; su emancipación coincidiría con la libertad para lo cualitativo. El mismo estilo revela bajo el reflector del arte moderno sus aspectos represivos. La necesidad de forma que toma prestada, pretende tapar lo que ésta tiene de malo y coactivo. Forma que no demuestra por sí misma su derecho a existir gracias a la transparencia de su función, sino que sólo es puesta para que haya forma, es falsa y por tanto deficiente incluso como forma. El espíritu, al que se quiere convencer de que se hallaría protegido en ella, se encuentra en el fondo ya más allá. Fracasó el intento de construir un mundo liberado de las categorías formales que se oponen a la conciencia más progresiva; sólo por eso se ve obligada la conciencia dominante a hacer forzadamente causa común con ellos. Pero el espíritu no puede eliminar por completo la insuficiencia de éstas, y así contrapone a la heteronomía presente y manifiesta otra, sea pasada, sea abstracta, los valores como *causae sui* y el fantasma de su reconciliación con lo que tiene vida. En el odio contra la radicalidad del arte moderno siguen coincidiendo tan campantes el conservadurismo restaurador y el fascismo; y es que este arte, además de reprocharles sus fallos, por el mero hecho de existir pone en evidencia lo sospechoso del ideal de una estructura heterónoma. La conciencia sujetiva de los hombres está demasiado debilitada socialmente para hacer saltar las constantes que la aprisionan. En lugar de ello se acomoda a dichas constantes mientras que lleva luto por su ausencia. La conciencia cosificada forma parte integrante del mundo cosificado; la necesidad de ontología es su metafísica, por más que ésta, en cuanto contenido teórico, explote una crítica de la cosificación que se ha puesto ya al alcance de todas las fortunas. La figura de lo inmutable como tal es la proyección de lo que hay de congelado en esa conciencia: incapaz de experimentar todo lo que no pertenezca de ante-

mano al repertorio de la eterna invariancia, la refunde en la idea de algo eterno, en la trascendencia. Una conciencia liberada —ciertamente inaccesible para los que vivimos en la esclavitud—, dueña de sí, tan autónoma de hecho como hasta ahora sólo fue de presunción, no tendría que andar siempre temiendo perderse en lo otro ni en las fuerzas que secretamente lo dominan. La necesidad de un apoyo, de lo que se supone substancial, no es substancial en el sentido que pretende su rectitud farisaica, sino señal de la debilidad del yo, una dolencia típica del hombre actual, como bien sabe la psicología. Quien dejara de estar oprimido desde fuera y en sí, no buscaría tampoco un apoyo, tal vez ni siquiera en sí mismo. Los sujetos que, incluso bajo condiciones heterónomas, han podido salvar para sí algo de libertad, padecen menos por la falta de apoyo, que aquellos que carecen de ella y culpan con demasiado gusto a la libertad de sentirse inseguros. Si los hombres dejaran de tener que igualarse con las cosas, ni necesitarían de una superestructura cosista, ni tendrían que proyectarse como esencias inmutables según el modelo de la coseidad. La doctrina de las constantes perpetúa el hecho de que apenas ha cambiado algo; su positividad eterniza lo que es malo. En este sentido es falsa la necesidad de ontología.

Probablemente la metafísica no apuntará en el horizonte hasta que caigan las constantes. Pero el consuelo vale poco. Lo que sería cosa del tiempo no tiene tiempo, en lo decisivo no cabe espera; quien la admita consiente en separar lo temporal de lo eterno. Ciertamente, si bien esta separación es falsa, las respuestas que requeriría son ya inaccesibles en este momento histórico. Tal es la causa de que todas las cuestiones que pretenden consolar sean antinomias.

II

SER Y EXISTENCIA

Acerca de la crítica inmanente de la ontología

Una crítica de la necesidad ontológica lleva a la crítica inmanente de la ontología. No hay quien pueda con la filosofía del ser, si se pone a rechazarla generalmente y desde fuera, en vez de enfrentarse con ella en su propia estructura, volviendo contra ella su propia fuerza según quería Hegel. Las motivaciones y resultados de los procesos mentales de Heidegger pueden ser reconstruídos, incluso cuando no son expresos; pocas afirmaciones suyas habrá que carezcan de un lugar en el contexto funcional de la totalidad. En este sentido es el sucesor de los sistemas deductivos. La historia de éstos abunda en conceptos que fueron producidos por el proceso mental, incluso sin un solo indicio sobre el contenido que les pueda haber correspondido; hay una coacción a formarlos, que produce la componente especulativa de la filosofía. El proceso mental que se petrificó en ellos debe ser puesto otra vez en movimiento, investigándose su verdad en una especie de repetición. No basta con demostrar a la filosofía del ser que no hay nada que corresponda a lo que ella llama ser, pues ella no postula que «haya» eso. Lo que habría que hacer por el contrario es deducir esa ceguera del ser como respuesta a la pretensión que se vale de ella: la exigencia de lo irrefutable. La falta de sentido, cuya comprobación ha provocado el grito de victoria del positivismo, es todavía convincente desde el punto de vista de la filosofía de la historia. La secularización del contenido teológico, que antaño fue considerado como un deber objetivo, es irrevocable; por eso no les queda otra salida a sus apologetas que ver de salvarlo pasando por la

subjetividad. Así se comportó virtualmente ya el *De Fide* de la Reforma; a ese tipo obedeció ciertamente la filosofía kantiana. Desde entonces la ilustración ha seguido avanzando irresistiblemente y la misma subjetividad ha sido arrebatada en el proceso de desmitologización. Con ello se han hundido las posibilidades de salvamento hasta un punto límite. La esperanza en él ha sido entregada paradójicamente a su abandono, a una secularización que no se detiene ante nada y a la vez se reflexiona a sí misma. Lo que hay de verdadero en el planteamiento de Heidegger es lo que se pliega a esta situación negando la metafísica tradicional; lo que hay de falso se manifiesta, cuando habla —en esto no tan opuesto, ni mucho menos, a Hegel— como si con ello se hiciera inmediatamente presente lo que hay que salvar. La filosofía del ser fracasa, en cuanto reclama para el ser un sentido que, según propia confesión, liquidaría el pensar al que el mismo ser sigue ligado como reflexión conceptual desde que es pensado. La falta de sentido de la palabra ser es objeto de burla barata para el sentido común; no por eso debe ser atribuida a que se ha pensado demasiado poco o a la irresponsabilidad de un lanzarse por las buenas a pensar. En ella se condensa la imposibilidad de comprender o producir un sentido positivo con el pensamiento, que fue el medio en que se realizó la disolución objetiva del sentido. Si se intenta realizar la distinción heideggeriana entre el ser y su concepto que le demarca lógicamente su contenido, lo que se obtiene como resultado, tras substraer tanto el arte como las categorías de la abstracción, es un *ignotum*, en nada superior al concepto kantiano de la cosa trascendente en sí, si no es el *pathos* con que es invocado. Pero la palabra pensamiento, a la que Heidegger no quiere renunciar, se convierte de esta forma en algo tan vacío como aquello que tiene que pensar: sin concepto no hay pensamiento. La verdadera tarea según Heidegger es pensar el ser; pero éste se niega a ser determinado de cualquier forma que sea por el pensamiento y vacía así la llamada a pensarlo. El objetivismo de Heidegger es el fiel reverso de tal negación, cuando anatematiza al sujeto pensante. Sus afirmaciones, carentes de sentido para los positivistas, pasan la cuenta a nuestra época; y sólo son falsas porque pretenden una pregnancia de sentido como si resonara en ellas el eco de un contenido objetivo. No es sentido lo que mora en el núcleo más íntimo de la filosofía heideggeriana; a pesar de presentarse

como saber salvífico, no es sino lo que Scheler llamó saber dominar. Ciertamente Heidegger opone el culto del ser al culto idealista del Espíritu, lo que presupone crítica a la divinización de aquél. Sin embargo, ese ser se parece enormemente al Espíritu, a pesar de ser su antípoda, no es menos represivo que él; sólo que más impenetrable, ya que aquél tenía la transparencia por principio, y por consiguiente tan incapaz de reflexionar críticamente su propia esencia dominadora como no lo fue nunca filosofía alguna del Espíritu. La carga eléctrica que lleva la palabra ser en Heidegger se compagina muy bien con el elogio que imparte la cultura neutralizadora a todo lo que sea piedad o fe en el hombre. ¡Como si piedad y credulidad fuesen en sí meritorias prescindiendo de la verdad de lo que se cree! Esa neutralización alcanza en Heidegger su realización perfecta y consciente: la piedad ontológica elimina por completo el contenido que seguían comportando arbitrariamente las religiones parcial o totalmente secularizadas. Heidegger practica los usos religiosos, sin dejar de ellos en pie más que la insistencia general en la dependencia y sumisión, es decir el sucedáneo de la ley formal con la que el pensamiento configura sus objetos. La estructura permanece inaccesible, pero no deja a sus adeptos en libertad como lo hace el positivismo lógico. Así como los hechos han sido despojados de todo lo que hace de ellos algo más que hechos, Heidegger se apodera de esa especie de residuo volátil, de aura, que garantiza a la filosofía algo así como una existencia póstuma, siempre y cuando se mantenga especializada en el *héen kai pan*. La expresión del ser no es sino el sentimiento de ese aura obscura, a la que ninguna estrella ilumina. En ella queda aislado el factor de la mediación y convertido así en inmediato. Sin embargo, la mediación es tan poco sustantivable como los polos sujeto y objeto, y sólo tiene sentido en la constelación que éstos forman. La mediación está mediada por lo que ella media. Heidegger la saca de quicio convirtiéndola en una especie de objetividad no objetiva y dedicándose a poblar un reino imaginario, situado entre la estupidez de los *facta bruta* y los disparates de las Weltanschauungen. Al desmentir sus mediaciones, el concepto del ser se convierte en lo vacío, la repetición de lo existente, como ya Aristóteles se lo caló a la esencia por antonomasia, la idea platónica. Todo lo que se le da al ser, se le quita al ente. Esto deshace por una parte la enfática pretensión con que el ser se pre-

senta como la pura esencialidad, a la vez que hace participar al ente parasitariamente de su pretensión ontológica; el ente, contenido necesariamente en el ser, queda liberado en la versión heideggeriana de la necesidad de confesar su carácter óntico. La afirmación de que el sujeto no tiene más que aceptar pasivamente el ser que se muestra, es un préstamo de los datos de la antigua gnoseología, que se presentaban como algo fáctico, óntico. Pero a la vez esta onticidad se despoja en el recinto sagrado del ser de aquella huella de contingencia que antaño hizo posible su crítica. El filósofo transpone la prepotencia empírica de un tal ente en algo esencial; pero prescindiendo de su intervención ideológica, ahí conduce ya la lógica de la aporía filosófica. No es sino la cohesión eleática la que se encuentra tras la comprensión del ser como una *entitas*, cuya determinación por el pensamiento marra fatalmente lo pensado, al descomponerlo y disolverlo como dice el vocabulario político correspondiente; a esa misma cohesión se redujo antes el sistema y hoy el mundo. Pero contra la intención del sistema, lo coherente es heterónomo, es decir inasequible tanto para la voluntad razonable del individuo, como para la de ese sujeto social todavía por realizar. La renovación de la sociedad se va perfilando como inmovilismo y el surtido de la ideología apologética parece incapaz de aumentarse con nuevos temas; en vez de ello, los temas habituales se debilitan y desfiguran hasta tal punto que apenas pueden ya ser refutados por experiencias actuales. ¿Que las evocaciones y artificios de la filosofía proyectan el ente en el ser? Entonces tiene éxito la justificación del ente. ¿Que lo penalizan con el desprecio que le corresponde como mero ente? Entonces se le permite que fuera haga tranquilamente de las suyas. No de otro modo procurará un dictador sensible eludir la visita de campos de concentración, en que los funcionarios proceden honradamente según sus directivas.

CÓPULA

El culto del ser vive en una ideología ancestral: los *idola fori* que crecen en las tinieblas de la palabra ser y sus formas derivadas. «Es» establece la conexión del juicio de existencia, y de este modo sugiere algo óntico. Pero tomado puramente en sí mismo, como cópula, significa

la categoría universal de síntesis y no tiene nada de óntico. Esta es la razón de que se le pueda trasponer tan fácilmente al lado ontológico. De la logicidad de la cópula extrae Heidegger la pureza ontológica, que tanto place a su alergia contra lo fáctico; del juicio de existencia deriva en cambio el recuerdo de lo óntico, y éste le permite a continuación cosificar en forma de dato el trabajo categorial de la síntesis. Cierto que también al «es» le corresponde un «contenido»; y es que, en todo juicio predicativo, al «es» le corresponde su significado lo mismo que al predicado y al sujeto. Pero ese «contenido» es intencional, no óntico. Por su mismo significado la cópula sólo se puede realizar en la relación entre sujeto y predicado. La cópula no es autónoma. El malentendido de Heidegger consiste en trasponerla más allá de donde sólo puede recibir un sentido; así acaba también a él dominándole el mismo pensamiento contra el que se rebeló. Puesto a fijar como algo en sí, ideal y absoluto —o sea, el ser—, aquello a que se refiere el «es», igual derecho tendría a ello lo que representan el sujeto y el predicado del juicio, una vez separados de la cópula. Su síntesis por la cópula les sería a ambos meramente extrínseca; contra esto nació precisamente el concepto del ser. Sujeto, cópula, predicado volverían a ser igual que en una lógica ya pasada unidades prefabricadas, cerradas en sí mismas, según el modelo de las cosas. Por el contrario la predicación no se les añade; en el momento de unirlos ella es también lo que sujeto y predicado serían en sí, suponiendo que este «serían» pueda representarse de algún modo sin la síntesis del «es». Por eso no se puede extrapolar la cópula ni al «ser» como esencia superior, ni al «devenir», la pura síntesis. Tal extrapolación se basa en una confusión interpretativa: la del significado universal de la cópula «es» en cada juicio. Ambos significados no son idénticos en absoluto. En este sentido habría que comparar el «es» a las expresiones ocasionales. Su universalidad se refiere a una particularización, es la forma universal para la realización de juicios particulares. La terminología lo tiene en cuenta, reservando para esa universalidad el término científico cópula, y para el trabajo concreto que el juicio debe realizar en cada caso, precisamente el «es». Heidegger desdeña la diferencia. Con ello la obra concreta del «es» se convierte en algo así como una forma de aparición de ese universal. Se desdibuja la diferencia entre categorías y contenido del juicio de existencia.

Al substituirse la forma gramatical universal al mismo contenido afirmado, la obra óntica del «es» se transforma en ontológica, en *modus essendi* del ser. Pero al descuidar el trabajo particular, mediado y mediador, postulado en el sentido de «es», éste pierde todo substrato de cualquier clase que sea y no conserva sino la forma abstracta de mediación. Esta, según Hegel el puro devenir, tiene tan poco de principio originario como cualquier otro, a no ser que se quiera eliminar a Parménides con Heráclito. La palabra ser tiene un armónico que sólo una definición arbitraria podría ignorar: él da a la filosofía heideggeriana su timbre de voz. Todo esto es más que lo que es; el ser advierte de ello en contraposición al ente. Todo esto se refiere a algo más allá de sí mismo, pues para ser determinado y determinarse necesita de algo distinto de sí; él solo es incapaz de determinarse por sí mismo. La mediación no es sino otro nombre para lo mismo. Pero Heidegger trata de conservar la trascendencia, abandonando como escombro lo que se trasciende a sí mismo. La implicación universal se le convierte en su absoluta antítesis, la *próte usía*. En la palabra ser —la suma de lo que es— se ha objetivado la cópula. Ciertamente sería tan imposible hablar de es sin ser como de ser sin es. Ser se refiere al momento objetivo que condiciona en todo juicio predicativo la síntesis, y sólo en ésta llega a cristalizarse. Pero tanto esta realidad del juicio como el ser dependen por igual del es. Heidegger ve en el lenguaje con razón más que la mera significación; pero la dependencia en que se encuentran las formas de este lenguaje testimonia contra lo que Heidegger pretende extraer de ellas. La gramática acopla el es con la categoría sustantiva ser como lo activo de ésta, que afirma que hay algo; pero, a la inversa, también entiende el ser en mera relación con todo lo que es, no como algo en sí. Ciertamente, la impresión de pureza ontológica aumenta por el hecho de que cualquier análisis de un juicio se encuentre con dos componentes tan irreductibles mutuamente como lo puedan ser metalógicamente sujeto y objeto *. Un

* Hay que comenzar distinguiendo estrictamente la relación entre sujeto y objeto en el juicio, como puramente lógica, de la relación sujeto-objeto como gnoseológicamente material; el término sujeto tiene en las dos relaciones dos sentidos casi contradictorios. En la teoría del juicio es lo que subyace, aquello de lo que es predicado algo; frente al acto del juicio y lo juzgado en su síntesis es en cierto modo lo objetivo, aquello sobre lo que se realiza el pensamiento. En cambio, gnoseológicamente se refiere a la función men-

pensamiento al que fascine la quimera de un principio último absoluto se inclinará a terminar convirtiendo esa irreductibilidad en este último principio. El concepto heideggeriano del ser va acompañado de esa reducción a lo irreductible. Pero la reducción es una formalización que no casa con lo que hay que formalizar. En sí sólo posee un significado negativo: el de que las componentes del juicio nunca pueden coincidir en uno de ellos; que no son idénticos. Fuera de esta relación de las componentes del juicio la irreductibilidad no es nada, es imposible darle contenido alguno. Por eso no puede serle atribuida una prioridad ontológica frente a las componentes. El paralogismo se produce al trastocarse en algo positivo la negación que excluye la reductibilidad de una componente a otra. Heidegger llega al umbral de la comprensión dialéctica de la diferencia dentro de la identidad. Pero no aguanta la contradicción en el concepto de ser. La suprime. Todo lo que puede pensarse bajo «ser» es un escarnio para la identidad del concepto con su contenido; sin embargo, Heidegger lo trata como identidad, puro ser mismo, libre de toda alteridad.

tal, a menudo incluso al ente que piensa, y cuya exclusión del concepto yo sólo es posible al precio de que este concepto deje de significar lo que significa.

Con todo, esta distinción incluye también una estrecha afinidad de lo distinguido. La constelación de contenido afectado por el juicio —en el lenguaje de la fenomenología, lo juzgado como tal— y síntesis, que produce ese contenido tanto como se basa en él, advierte de la constelación material sujeto-objeto. Estos se distinguen igualmente, son irreductibles a la pura identidad en uno de ellos y, sin embargo, se condicionan múltiplemente, ya que ni hay objeto que sea determinable sin la determinación que le hace determinado —el sujeto— ni hay sujeto que pueda pensar nada que no se halle frente a él, incluido él mismo; el pensamiento está encadenado al ente. El paralelismo entre lógica y gnoseología es más que mera analogía. La relación puramente lógica entre contenido y síntesis, que se sabe independiente de la existencia, de la facticidad espacio-temporal, es en realidad una abstracción de la relación entre sujeto y objeto. El pensamiento puro destaca esta relación descuidando todo contenido óntico especial, sin que, por otra parte, esta abstracción tenga poder alguno sobre ese algo que ocupa el puesto vacío del contenido; este algo se refiere, por universalmente que sea, a lo concreto y sólo a través de ello alcanza su significado. La organización metodológica de la abstracción tiene su límite en el sentido de lo que se figura poseer como pura forma. El «algo» de la lógica formal está marcado indeleblemente con la huella de lo existente. La forma algo ha sido moldeada según el modelo del material, del *tode ti;* en cuanto forma de lo material, requiere ya, según su significado puramente lógico, de eso metalógico en que, como lo opuesto al pensamiento, se centró el esfuerzo de la reflexión gnoseológica.

La diferencia contenida en la identidad la escamotea como una vergüenza familiar. El «es» no representa ni una función meramente subjetiva ni algo entificado, existente: el pensamiento tradicional no puede considerarle objetivo; por eso Heidegger lo llama ser, el *tertium*. La transición ignora la intención de la palabra que Heidegger cree explicar humildemente. El hecho de caer en la cuenta de la diferencia entre el «es» y el mero pensamiento o el mero ente no autoriza a transfigurarlo en algo más allá de ambas determinaciones. En entes o en conceptos, se termina con no intentar más que pensar simplemente el «es», aunque sea en la más pálida de las abstracciones. La constelación de las componentes es irreductible a una esencia singular; en esta constelación se contiene algo que no es esencia. La unidad prometida por la palabra ser dura sólo —y éste es el método de Heidegger— lo que tarda en ser pensada y analizado su significado; todo análisis de este tipo haría emerger lo que desapareció en el abismo del ser. Convertir en tabú el análisis del mismo ser es convertir la aporía en engaño: en el ser hay que pensar el Absoluto; pero éste lo es sólo por impensable. La trascendencia que aparenta con respecto a las componentes se debe únicamente a que ofusca mágicamente el conocimiento de éstas. La razón se pervierte a sí misma, porque es incapaz de pensar lo mejor que hay en ella.

EL SER NO ES TRASCENDENTE

Heidegger practica el atomismo lingüístico a la vez que cree en la totalidad; pero la verdad es que todo concepto ha llegado a hacerse inseparable en sí mismo de los juicios, que la lógica clasificatoria descuida. La antigua división tripartita de la lógica en concepto, juicio y conclusión está tan anticuada como el sistema de Linneo. Los juicios no son mera síntesis de conceptos, pues no hay concepto sin juicio; Heidegger no se ha dado cuenta de ello, quizá por una fascinación escolástica. Sin embargo, el sujeto se encuentra tanto en el carácter mediado del ser como en el del es. Heidegger sustrae esta componente, idealista si se quiere, y transfigura así la subjetividad en algo absoluto, previo a todo dualismo entre sujeto y objeto. Pero el hecho de que todo análisis del juicio desemboque en sujeto y objeto no basta para crear una región en sí más allá de estas instancias. El resultado del análisis es la constelación de ambos, no algo por encima de ellos, ni siquiera un *tertium* más universal. Ciertamente, Heidegger puede aducir, con razón, que el es no tiene nada de mera cosa, de *tà ónta*, ente, objetividad en el sentido corriente de la palabra. Sin la síntesis el es carece de substrato; en el contenido a que se refiere el juicio es imposible encontrar un *tóde ti* que le corresponda. Conclusión: el es no puede sino indicar un *tertium*, el ser. Esta conclusión es lo falso, golpe de mano de una semántica autosuficiente. El error se hace flagrante en la imposibilidad de pensar ese substrato pretendidamente puro del yo. Todo intento de hacerlo tropieza con mediaciones, de las cuales querría hallarse dispensado el ser sustantivado. Esto no impide que Heidegger saque además de tal imposibilidad la ganancia de una adicional dignidad metafísica para el ser. Si se escapa al pensamiento, es que es el Absoluto; si, de acuerdo con Hegel, es irreductible totalmente a sujeto y objeto, entonces es que reside más allá de ambos, por más que sin ellos no sería simplemente nada. Incluso la razón termina siendo difamada por ser incapaz de pensarlo, como si el pensamiento pudiera separarse de la razón ni siquiera en una sola forma. Innegable que el ser no constituye la mera suma de lo que es, de lo que es el caso. Comprenderlo es hacer justicia contra el positivismo al excedente que presenta el concepto sobre la facticidad. Ningún concepto podría ser pensado, ni siquiera sería posible sin ese más que es lo que constituye el lenguaje. En la palabra ser resuena, contrastando con el *tà ónta*, que todo es más de lo que es; pero esto se refiere a la implicación universal, no a algo trascendente. En esto lo convierte Heidegger, que lo añade a cada ente dejado en su particularidad. Su proceder es dialéctica en cuanto sujeto y objeto no son algo inmediato y último; pero deja de serlo al lanzarse más allá de ellos a por algo inmediato, primero. El pensamiento se convierte en arcaizante con sólo transfigurar en una *arjé* metafísica lo que en la dispersión del ente hay de más que éste mismo. La reacción heideggeriana a la pérdida del aura[1] con que las cosas se trascienden, consiste en convertirla en substrato, y rebajarla así a una cosa más. Heidegger decreta una restauración del terror sagrado que preparaba la comunión ya mucho antes de las

[1] Desarrollado por WALTER BENJAMIN, *Discursos interrumpidos I*, (Madrid, 1973), pp. 17 a 58.

religiones míticas de la naturaleza; bajo el nombre alemán Sein [ser] es conjurado el maná[2]; el presentimiento del desamparo es equiparado al que sienten los primitivos preanimistas cuando truena. En el fondo es la obediencia a la ley de que en una sociedad de irracionalidad constante el proceso de racionalización va acompañado de restauraciones cada vez más antiguas. El ridículo de otros le ha enseñado a eludir el romanticismo pelásgico de Klages y las fuerzas de Oskar Goldberg, para huir de la región de la tangible superstición a una niebla en la que ya no pueden tomar forma ni siquiera mitologemas como el de la realidad de las imágenes. Escurrir el bulto a la crítica sin perder las ventajas de lo originario; todo es cuestión de hacer del origen algo tan remoto que tome un aspecto intemporal y por tanto omnipresente. «Però esto no puede ser»[3]. La única forma de escapar a la historia es hacia el pasado. El objetivo de esa restauración, el más antiguo, no es la verdad, sino la absolutización de la apariencia, la sorda inhibición dentro de una naturaleza, cuya impenetrabilidad no hace más que parodiar algo sobrenatural. La trascendencia de Heidegger * es la absolutización de una inmanencia, que se niega pertinazmente a reconocerse como tal. ¿Cómo es posible tal absolutización de la apariencia? ¿Cómo puede lo simplemente derivado, mediado, el ser, usurpar las insignias del *ens concretissimum?* La causa está en la abstracción de los dos polos de la gnoseología y metafísica tradicionales: el puro *tóde ti* y el puro pensamiento. Ambos han sido tan depurados de concreción, que es imposible decir mucho más sobre ellos, siempre y cuando el juicio deba orientarse por aquello sobre lo que se pronuncia. Por eso parecen indistinguibles mutuamente, y esto permite movilizar insensiblemente el uno en lugar del otro según lo que

[2] Vid. MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires, 1969), p. 28.

[3] HÖLDERLIN, WW II (Stuttgart, 1953, kleine Ausg.), 190.

* «El ser, tema fundamental de la filosofía, no es el género de ningún ente, y, sin embargo, toca a todo éste. Hay que buscar más alto su "universalidad". El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinación de un ente que sea ella misma ente. El ser es lo *transcendens* pura y simplemente. La trascendencia del ser del "Dasein" es una señalada trascendencia, en cuanto que implica la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación. Todo abrir el ser en cuanto *transcendens* es conocimiento trascendental. La verdad fenomenológica ("estado abierto" del ser) es *veritas transcendentalis*» (HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, ³1968, 48 s.).

se trate de demostrar. El ideal del concepto abstracto de ente es no requerir ninguna categoría; en su total abstracción no necesita limitarse a ser alguno y puede llamarse ser. Pero el ser es un concepto absoluto y por consiguiente no precisa de legitimación como concepto; cualquier contorno le limitaría y constituiría un sacrilegio contra su propio sentido. Por eso puede revestirse con la dignidad de lo inmediato tan bien como el *tóde ti* con la de lo esencial. Toda la filosofía de Heidegger se mueve entre ambos extremos mutuamente indiferentes *. Pero contra su voluntad el ente se impone en el ser. Este recibe su vida del fruto prohibido como de la manzana de Freia. El aura, con su carácter de absoluto, excluye toda contaminación con cualquier ente que sea; pero a pesar de ello el ser no podría alcanzar la inmediatez que justifica su pretensión de Absoluto, de no equivaler además constantemente al ente puro. Cuando se habla del ser, todo lo que se añade a la pura invocación procede del campo de lo óntico. En Heidegger, los rudimentos del contenido ontológico son temporales: lo devenido y perecedero, como antes en Scheler.

* «Su atractivo como de trascendencia alcanzada lo debe al hecho de que, a pesar de su contacto con HEGEL, se desvía de la dialéctica. Ininflamable por la reflexión dialéctica, eso que se halla en contacto permanente con ella, se las gobierna con la lógica tradicional, apoderándose de la firmeza y absolutez que corresponden en el modelo del juicio predicativo a lo que en la lógica dialéctica no sería más que una componente. Según una formulación de sus comienzos, el "Dasein" es eso óntico, existente, que tiene la ventaja —inconfesadamente paradójica— de ser ontológico» (HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, ³1968, 21 ss.). «Dasein» es una variante teutona y vergonzante de «sujeto». A HEIDEGGER no se le escapó que es tan principio de la mediación como inmediato y que presupone como *constituens* el *constitutum facticidad.* Es una situación dialéctica, que HEIDEGGER pone pies en pared por traducir a la lógica de la identidad. Las componentes mutuamente contradictorias del sujeto son convertidas en dos atributos que se le pegan como a una substancia. Pero todo redunda en dignidad ontológica: desde el momento en que la contradicción embrional no se pliega a las condiciones de la lógica discursiva, en cuyo lenguaje se halla traducida, es que garantiza algo en sí superior. Gracias a esta proyección la substancia, llamada ser, se encuentra como algo positivo tanto por encima del concepto como del hecho. Una tal positividad no resistiría a su reflexión dialéctica. Esquemas así son *tópoi* de toda la ontología fundamental. La trascendencia por encima de pensamiento y hecho la extrae de que las estructuras dialécticas las expresa y substantiviza sin dialéctica, como si no hubiese más que hacer que nombrarlas.

Pero al concepto de ser no se le puede hacer just hasta que se ha comprendido la genuina experiencia q subyace a su instauración: el afán de la filosofía por exp sar lo inexpresable. Cuanto más pusilánime ha sido la fi sofía para abrirse a ese impulso, que le es característi tanto más le ha tentado abordar lo inefable directamen eludiendo el trabajo de Sísifo, que no sería la peor defi ción de filosofía a pesar de dar pie a tanto sarcasmo sob ella. La filosofía misma, como forma del espíritu, encier una componente profundamente enlazada con ese indefi ble que cobra en Heidegger el objeto de mediación, pe que ésta a la vez impide. Sólo en una parte de Hegel, pocas veces más, ha incorporado la filosofía en su reflexi la diferencia cualitativa que, a pesar de sus estrechas re ciones con la ciencia, la teoría de la ciencia y la lógica, distingue de ellas; y, sin embargo, la filosofía se caracteri por su talante formal mucho más específicamente de que haría suponer la historia de su concepto. La filosof no consiste ni en *vérités de raison* ni en *vérités de fai* Nada de lo que dice se pliega a los sólidos criterios de un realidad concreta; ni sus afirmaciones sobre conceptos los criterios de la lógica, ni las que hace sobre hechos a los d la investigación empírica. Su distancia la hace también qu bradiza. Nada es capaz de fijar la filosofía. Su historia h sido un permanente fracaso siempre que, amedrentada po la ciencia, se ha abandonado a lo sólido. Sus pretensione científicas merecen la crítica positivista, ya que son inacep tables para la ciencia. Esa crítica se equivoca, en cuant que confronta a la filosofía con un criterio que no es el suyo cuando sigue su idea genuina. Pero la filosofía no renun cia a la verdad, sino que pone de manifiesto lo limitado de la verdad científica. Lo que hay en ella de indefinible cobra contorno por el hecho de que su distancia frente al cono cimiento empírico no la hace arbitraria, ya que se basa en un rigor con vida propia. La filosofía busca este rigor en lo que es ella misma, si no se le opone, y en la reflexión sobre aquello que, con mala ingenuidad, supone necesario el conocimiento positivo. La filosofía no es ni ciencia ni —según la burda paradoja con que el positivismo querría degradarla— poesía del pensamiento, sino una forma a la

separada y mediada con lo que es distinto de ella. Su cter flotante, en cambio, no es otra cosa que la expre de lo que a ella misma le resulta inexpresable. Este l punto en que realmente coincide con la música. Es imposible expresar correctamente lo indefinido con pa ras; tal pudiera ser la causa de que los filósofos, fuera algunas excepciones como Nietzsche, lo pasen por enci . Más que propiedad nuclear de los textos filosóficos, indefinido es el presupuesto para comprenderlos. Pase su origen sea histórico y su vida limitada, como ame a ser el destino de la música. Ahí se ha apoyado Heideg para transformar ese *specificum* de la filosofía literal nte en un sector, en una objetividad de un orden cuasi perior, y quizá sea éste un signo de que se acerca a su . La filosofía cae en la cuenta de que sus juicios no se fieren a hechos y conceptos en la forma habitual y se ente insegura hasta de su mismo objeto; pero a pesar todo trata de encontrar un contenido positivo más allá e hechos, conceptos y juicios. Lo indefinido del pensa miento usurpa así ese mismo inefable que trata de expre ar; lo inobjetivo se pasa de rosca dotándose con el con torno objetivo de una esencia propia; y así queda vulne rado. Bajo el peso de la tradición que Heidegger quiere sa cudirse de encima, lo inefable es dicho y petrificado en la palabra ser; la protesta contra la confiscación se cosifica; al extrañarse al pensamiento y convertirse en irracional, Heidegger hace inmediatamente un tema expreso de lo inefable en filosofía, y con ello la comprime hasta contradecir a la conciencia. En castigo se seca la fuente cegada, que, según cree, trata de desenterrar; Heidegger empobrece al máximo el contenido de la filosofía que pretende destruida, y cuyas mediaciones buscaban lo inefable. Lo que, abusando de Hölderlin, atribuye a la miseria de la época, es la miseria de un pensamiento que se cree por encima del tiempo. La expresión inmediata de lo inexpresable es nula; cuando esa expresión ha sido sólida, como en la gran música, su sello fue lo inaprensible y perecedero, su lugar el proceso, no un momento señalable con el dedo. El pensamiento que quiere pensar lo inefable renunciando al pensamiento, lo falsea convirtiéndolo en lo último que querría: en el absurdo de un objeto abstracto.

La pregunta del niño

Si a la ontología fundamental no le pareciera el argumento demasiado psicológico, óntico, podría defenderse aduciendo que el niño pregunta por el ser. La reflexión le borra esta pregunta y la reflexión de la reflexión trata de superar la pérdida; es lo que todo idealismo ha tratado de hacer. Pero difícilmente podrá preguntar la doble reflexión inmediatamente, como el niño. La filosofía se representa el proceder de éste, en cierto modo con el antropomorfismo propio del hombre maduro, creyéndolo por encima y antes del tiempo, al modo de una infancia de toda la especie. Es su relación con el lenguaje quien le crea dificultades al niño y apenas podemos concebir desde una edad más madura el esfuerzo que le cuesta apropiárselo; por el contrario, el mundo le es relativamente familiar en cuanto en las fases iniciales se compone de objetos de acción. Quiere asegurarse del significado de las expresiones, y la ocupación con ellas termina reduciéndolas a la relación entre palabra y cosa, aparte de poder presentar las características psicoanalíticamente analizables de una obstinación fantasmagóricamente descontenta de todo. Quizá dé la lata a su madre con el importuno problema de por qué el banco se llama banco. Su ingenuidad no es ingenua. La cultura se ha infiltrado en forma de lenguaje por entre los tempranos impulsos de su conciencia; una hipoteca que grava la pretensión de originalidad. El sentido de las palabras y la verdad que contienen, su «valor objetivo», no se distinguen todavía con precisión; a una tal conciencia le es igual —o por lo menos no lo distingue, aparte de lo difícil que es hacerlo en infinitos casos— saber qué significa y qué es realmente un banco, a pesar de que en el segundo caso interviene el juicio existencial. Precisamente la inmediatez infantil está mediada en cuanto que se guía por el vocabulario aprendido, la primera insistencia en el por qué se encuentra preformada. El lenguaje es vivido no como *zései*, sino como el *fúsei*, *«taken for granted»*; en el comienzo está el fetichismo, y la persecución del comienzo siempre le estará sometida. Ciertamente es casi imposible desenmascarar ese fetichismo, ya que no hay absolutamente nada en el pensamiento que no sea a la vez lenguaje; el ingenuo nominalismo es tan falso como un realismo que atribuye al lenguaje

falible los atributos del revelado. En favor de Heidegger habla que no hay objetividad muda; la verdad no se contiene en el lenguaje como algo que éste no hace más que designar, sino que el lenguaje mora en la verdad. Pero el hecho de que el lenguaje forma parte integrante de la verdad, no justifica la identidad de ambos. La fuerza del lenguaje se acredita en la separación reflexiva entre expresión y cosa [4]. Sólo la conciencia de que expresión y expresado son diferentes convierte al lenguaje en instancia de la verdad. Heidegger rehúsa tal reflexión, deteniéndose tras el primer paso en la dialéctica de la filosofía del lenguaje. Su pensamiento es una repristinación, entre otras cosas porque trata de restaurar la tiranía del nombre por medio de un ritual de la denominación. Por otra parte, esa tiranía está demasiado alejada de las lenguas secularizadas, como para que éstas le permitan al sujeto semejante ritual. La secularización ha hecho que los idiomas pierdan los nombres; los sujetos se los han arrancado, y es de su intransigencia y no de una confianza filosófica en Dios de lo que necesita la objetividad del lenguaje. Si éste es más que un signo, lo debe exclusivamente a la fuerza significante que le anima cuando posee su contenido de la forma más precisa y completa. Su única existencia es su devenir, en la constante confrontación de expresión y cosa; así procedió Karl Kraus, por más ontológica que haya quizá podido ser su concepción del lenguaje. Por el contrario, el procedimiento de Heidegger, en frase de Scholem, es cabalística germanistizante. Toma los idiomas históricos como si fueran los del ser, con el romanticismo típico de todo lo que es cultura filológica, en la que no repara a la vez que la deja en suspenso. Una tal conciencia afirma lo que la rodea, o al menos se las arregla con ello; la historia del genuino radicalismo filosófico lo muestra como producto de la duda. La pregunta radical es pura apariencia; no hace más que destruir el mismo radicalismo.

La pregunta por el ser

Heidegger comenzó cimentando la expresión enfática de la palabra ser con la categoría de la autenticidad, que luego ciertamente apenas nombró. La trascendencia del ser con

[4] Vid. Hermann Schweppenhäuser, «Studien über die Hiedeggersche Sprachtheorie», en: *Archiv für Philosophie* VII (1957), 304.

respecto al concepto y al ente intenta rescatar el *desideratum* de la autenticidad, como eso que no es apariencia, ni configurado ni perecedero. La protesta se dirige con razón contra el aluvión que ha acarreado el desarrollo histórico de la filosofía entre la esencia y la apariencia, nivelando así el impulso inherente a la filosofía, el *zaumátsein*, la insatisfacción ante la fachada. A la tesis metafísica de que la esencia es el mundo verdadero tras las apariencias, una ilustración irreflexiva le ha opuesto la antítesis igualmente abstracta de que la esencia, como suma de la metafísica, es la apariencia. ¡Cómo si esto bastara para convertir la apariencia en esencia! La misma escisión del mundo encubre la ley que impone la escisión, lo auténtico. El positivismo se acomoda a esta ley, eliminando como mito y proyección subjetiva lo que no es dato, lo oculto, y consolida así el estado de apariencia; es lo mismo que hacían antaño las teorías que consolaban el sufrimiento en el *mundus sensibilis* con la aseveración del *mundo numenal*. Heidegger ha percibido algo de este mecanismo. Pero lo auténtico, que echa de menos, se transmuta en seguida en positividad, en autenticidad como un comportamiento de conciencia, que abandona la profanidad para imitar impotentemente el hábito teológico de la antigua teoría de la esencia. La esencia oculta es inmunizada a la sospecha de que pudiera ser el mal. Tanto *Ser y Tiempo* como el librito que publicó Jaspers en la colección Göschen sobre la situación espiritual de nuestra época tratan detenidamente las categorías de lo que llaman masificación; pero nadie se atreve a considerar si estas categorías no serán las del mal oculto que hace de los hombres lo que son; por el contrario, éstos tienen, además, que dejarse insultar luego por la filosofía, por haber olvidado la esencia. En el *pathos* de la autenticidad resuena el eco de una resistencia contra la conciencia cosificante; pero esa resistencia se ha quebrado. Lo que queda de crítica se dirige al fenómeno, a saber los sujetos. La esencia está por encima de toda sospecha, a pesar de que es su culpa la que no hace más que representar y reproducir las de los sujetos. Lo que consigue la ontología fundamental no dejándose distraer del *zaumátsein* es no poder responder qué hay auténticamente, por la forma en que pregunta. No es casual que su interrogación se equipe con la nauseabunda expresión de pregunta por el ser. Primero se apela al interés corporal de cada uno —patente en la pregunta del monólogo de Hamlet, por si el individuo es absolutamente

aniquilado por la muerte o si posee la esperanza cristiana del *non confundar*— y luego se sustituye lo que Hamlet designa con ser y no ser por la esencia pura, que absorbe en sí la existencia. De ahí la mentira del ser. La ontología existencial tiene un estilo fenomenológico de tematizar con ayuda de un gran aparato de descripciones y distinciones; así satisface el interés y distrae de él. Con palabras de Heidegger: «La pregunta que interroga por el ser apunta, por ende, no sólo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose en cada caso ya en cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas, que son anteriores a las ciencias ónticas y las fundan. Toda ontología, por rico que sea y bien r machado que esté el sistema de categorías de que dispong resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira m peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el senti del ser, por no haber concebido el aclararlo como su pr blema fundamental» [5]. Al ser sacado de quicio aquello q la prolijidad fenomenológica dota en estas líneas con nombre de pregunta por el ser, ésta pierde lo que pod ser representado bajo tal nombre, y esa representación q da degradada, si cabe todavía, en una actividad tan in bida, que el fracaso pasa por verdad superior y por autén respuesta a la pregunta eludida. La que llaman pregu por el ser se retira, precisamente para ser auténtica, al p to sin dimensiones en que consiste según ella la única nificación genuina del ser. De este modo se convierte e prohibición de ir más allá de sí misma y en último tér de la tautología manifiesta en Heidegger, cuando el se puede decir al desvelarse más que una y otra vez ser [6]. degger querría incluso hacer pasar la esencia tautol del ser, si fuera posible, por algo superior a las leyes lógica. Pero esa esencia sólo puede ser desarrollada a de su aporética. Como antes Husserl, Heidegger se sin reparos a la vez a *desiderata* del pensamiento han mostrado incompatibles en la historia de esa sica que él ha liquidado con excesiva facilidad; lo libre de toda intromisión empírica, absolutamente por tanto, y lo inmediato, simplemente dado, irre por el hecho de carecer de una componente concept

[5] Heidegger, *El ser y el tiempo* (México, 1951), p. 21.
[6] Cfr. *supra*, pp. 74-76.

este modo combinó Husserl el programa de una fenomenología «pura», es decir eidética, con el de la accesibilidad del objeto fenoménico, en virtud de él mismo. Ya en el mismo título «fenomenología pura» se encuentran juntas las normas contradictorias. Su intención de constituirse no en una gnoseología, sino en actitud potestativa, le dispensaba de pensar a fondo la mutua relación en que se encontraban sus categorías. Heidegger se mantiene fiel al mismo supuesto y sólo difiere de su maestro en trasladar su contradictorio programa del escenario de la conciencia a lo que la trasciende; por lo demás, una concepción ya prefigurada en el predominio del noema en el Husserl medio. Pero la incompatibilidad entre lo puro y lo intuitivo le obliga a elegir el sustrato de su unidad tan vagamente que carezca de todo factor capaz de desmentir una de las exigencias con la otra. Esta es la razón de que el ser heideggeriano no pueda ser ni algo existente ni concepto. El precio de esta invulnerabilidad es la nada, una inconmensurabilidad con todo pensamiento y toda intuición, carente de todo lo que no sea la identidad del mero nombre *. Incluso las infinitas repeticiones de que están repletas las obras de Heidegger deben ser atribuidas más a esta aporética que a verborrea. La única forma en que un fenómeno puede superarse es la determinación. Lo que se mantiene en la indeterminación total es pronunciado constantemente como sucedáneo, del mismo modo que los gestos, al ser rechazados por los objetos a que se dirige su acción, se reiteran en un ritual absurdo. Este ritual de la repetición lo comparte la filosofía del ser con el mito en que se convertiría con tanto gusto.

Inversión

Heidegger reprime la dialéctica de ser y ente, por la que ningún ser puede ser pensado sin el ente y ningún ente sin

* «Lo desmedido de la objetividad que le es atribuida al ser queda al descubierto en todo su vacío "como vacía alusión a simplemente todo". Pero sólo en virtud de un *quid pro quo:* al colgarle la moderna ontología al ser mismo la significación que le corresponde como aludido, el ser tiene significación incluso sin el sujeto que alude. Escisión arbitraria, y, por tanto, subjetividad, se revela así como el principio vital de la objetividad. A la ontología le es imposible concebir el ser de otra forma que a partir del ente; pero escamotea precisamente este condicionamiento suyo» (Karl Heinz Haag, *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart, 1960, p. 69).

mediación; las componentes, inexistentes sin la mutua mediación, son para él inmediatamente uno, y este uno es ser positivo. Pero las cuentas no le salen. La relación deudora en que se encuentran las categorías resulta denunciada. Después de haber sido echado a puntapiés, el ente vuelve; el ser depurado del ente sólo es el fenómeno originario mientras encierra en sí al ente que excluye. Heidegger resuelve el problema con una pieza maestra de estrategia, que es la matriz de todo su pensamiento. Con el término diferencia ontológica, su filosofía se apodera hasta de ese factor que se resiste del ente. «Ciertamente tiene que quedar en suspenso el significado de ese "ser" que se supone absolutamente independiente de la esfera óntica. Su determinación le arrastraría a la dialéctica de sujeto y objeto, de la que precisamente se pretende exento. En esta vaguedad, sin duda el punto más central de la ontología de Heidegger, se halla la causa de que los extremos ser y ente necesariamente tengan que permanecer en la indeterminación, también mutua, hasta el punto de que ni siquiera se puede indicar en qué consiste su diferencia. La referencia a la "diferencia ontológica" se reduce a la tautología de que el ser no es el ente, porque es el ser. O sea que Heidegger comete la falta que reprocha a la metafísica occidental, a saber: que siempre quedó en la sombra a que se refiere el ser a diferencia del ente.» [7]. Bajo el hálito de la filosofía el ente se convierte en una realidad ontológica *, expresión lejana y cosificada de que tan imposible es pensar ser sin ente como, según la tesis capital de Heidegger, ente sin ser. De este modo realiza su inversión. Esa fatalidad de la ontología, por la que le es imposible prescindir de su opuesto, lo óntico, la depen-

[7] Karl Heinz Haag, *Kritik der neueren Ontologie* (Stuttgart, 1960), p. 71.

* La doctrina heideggeriana del primado del «Dasein» como algo óntico que a la vez es ontológico; de la presencia del ser, substantiviza de antemano a éste. Sólo si el ser, como Heidegger querría, se halla autonomizado como algo previo al «Dasein», recibe éste la trasparencia al ser; pero sólo en ésta, según él mismo, se abre el acceso al ser. También aquí resulta fraudulenta la supuesta superación del subjetivismo. Pese al plan reductivo de Heidegger la doctrina de la trascendencia del ser en el ente reimporta a escondidas el mismo primado ontológico de la subjetividad del que reniega el lenguaje de la ontología fundamental. Heidegger fue consecuente, cuando posteriormente dio la vuelta al análisis del «Dasein» en el sentido del primado intacto del ser; primado inasentable sobre el ente, ya que según éste el ser precisamente no es. Con esta *volte* ciertamente desapareció todo aquello a lo que debió su éxito; pero éste ya había perpetuado su autoridad.

dencia en que se encuentra el principio ontológico con respecto a su antagonista, escándalo ineludible de la ontología, pasa a ser parte integrante suya. El triunfo de Heidegger sobre otras ontologías menos ingeniosas es la ontologización de lo óntico. La afirmación de que no hay ser sin ente es trastocada en la formulación: a la esencia del ser pertenece el ser del ente. De este modo se convierte en falsedad algo que es verdadero, el ente en esencia. El ser se apodera de algo que a la vez no quiere ser en sí: del ente, a cuya unidad conceptual se refiere siempre asimismo el significado literal de ser. Toda la construcción de la diferencia ontológica es un decorado de teatro. Su única razón de ser es rechazar con tanta mayor facilidad la duda acerca del ser absoluto, gracias a la tesis del ente como modalidad del ser *. Al ser reducido todo ente singular a su concepto, al de algo óntico, desaparece lo que hace de él un ente por contraposición al concepto. La estructura formal y universal con que se habla sobre lo óntico, así como todos sus equivalentes, se sustituye a lo que hay en ese concepto de heterogéneo a lo conceptual. Tal sustitución se explica por el hecho de que el concepto del ente contiene lo simplemente aconceptual e inabarcable para el concepto, sin llegar en cambio nunca a expresar por sí mismo la diferencia que media entre él y lo que contiene; en este sentido no es tan distinto de ese concepto del ser que tanto valora Heidegger. Al ser «el ente» el concepto para todo lo que existe, se convierte él mismo en un concepto, en una estructura ontológica que se continúa sin solución de continuidad en la del ser. Así queda formulada pregnantemente en *Ser y Tiempo* la ontologización del ente: «La "esencia" del *Dasein* está en su existencia» [8]. De la definición del existente personal, el *existens qua talis*, por los conceptos *Dasein* y existencia, resulta el carácter ontológico precisamente de aquello que no es en él ni esencial ni ontológico. La diferencia ontológica queda eliminada gracias a la conceptualización de lo aconceptual en forma de aconceptualidad.

* «... si es que a la verdad del ser pertenece el que el ser nunca se halla [«west»] sin el ente, que un ente nunca es sin el ser.» (HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*,[5] Frankfurt, 1949, p. 41.)

[8] HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* (México, 1951), p. 54.

MITOLOGÍA DEL SER

La única forma de que lo óntico no moleste a la ontología es que se le asemeje. La prioridad de la ontología sobre la diferencia ontológica se basa en una subrepción: «Pero aquí no se trata de una contraposición de *existentia* y *essentia*, porque estas dos determinaciones metafísicas del ser, mucho menos aún su relación, no se han puesto en cuestión» [9]. Esto que supuestamente precede a la diferencia ontológica cae en Heidegger del lado de la esencia, pese a todas las protestas en contrario. En efecto, una vez que se niega la diferencia expresada en el concepto de ente, el concepto queda sublimado en virtud de lo aconceptual, que debería yacer por debajo de él. Otro *passus* del ensayo sobre Platón lo pone bien de manifiesto, desviando la cuestión de la existencia de esta misma y convirtiéndola en pregunta por la esencia: «La frase: 'el hombre existe' no responde a la pregunta de si el hombre es real o no, sino que responde a la pregunta por la "esencia" del hombre» [10]. El todavía-no-ahí a que es remitida la antítesis de esencia y existencia [11] no es una arbitraria metáfora temporal para algo que está fuera del tiempo. En realidad es pensamiento arcaico, y antes con mucho que el de los eleatas, el del hilozoismo jonio; por algo se mezclan confusamente esencia y existencia en los escasos filosofemas que se nos han conservado de éstos. Desde Parménides, que tuvo que separar pensamiento y ser para poder identificarlos, hasta Aristóteles, la tarea y el esfuerzo de la metafísica antigua consistió en sacar a pulso la separación. Desmitologizar es separar; el mito, la unidad capciosa de lo que aún no ha sido separado. Si Heidegger se siente obligado a defender el privilegio del ser condenando el trabajo crítico del concepto como la historia de una decadencia, el motivo no es otro que la mágica extraterritorialidad de un ser errante entre la esencia y el hecho, que se enzarzó en la red de los conceptos cuando los principios primigenios, incapaces de explicar el mundo, se escindieron. ¿Cómo va la filosofía a adoptar una perspectiva histórica —desde fuera de la historia— y obedecer simultáneamente a una historia ontologizada en forma de existen-

[9] HEIDEGGER, *Platonslehre von der Wahrheit* (Berna, 1958).
[10] *Op. cit.*, p. 70.
[11] Vid. *op. cit.*, p. 68.

cia? Pero así como los renacimientos religiosos actuales se dejan inspirar no por la verdad de sus doctrinas, sino por la filosofía según la cual estaría bien tener una religión, Heidegger se declara antiintelectualista por necesidad sistemática y por necesidad filosófica antifilosófico. La historia del pensamiento es, hasta donde alcanza la vista, dialéctica de la ilustración, y Heidegger es lo suficientemente decidido como para no detenerse en una de sus etapas, por más que quizá haya sentido la tentación en su juventud. Por el contrario, se deja precipitar por la máquina del tiempo de Wells en la sima de un arcaísmo en el que todo puede ser y significar todo. Heidegger extiende sus brazos en busca del mito. Pero tampoco el suyo puede abandonar su siglo; la historia lo ha desenmascarado como ilusión, que se delata manifiestamente en la incompatibilidad total del mito con la configuración racionalizada de la realidad; no hay conciencia que pueda independizarse de ésta. La conciencia se pasa de la raya creyéndose capaz de una situación mitológica, que le es ajena. Junto con el concepto del ser se presenta en Heidegger la idea mítica del destino: «El advenimiento del ente descansa en la destinación del ser» [12]. Esto es lo que se dice llamar por su nombre a la unidad tan ensalzada de esencia y existencia en el ser: ceguera del sistema de la naturaleza, fatalidad de la concatenación, absoluta negación de la trascendencia, a pesar de que su falsete hace que se tambalee el canto del ser. Esta trascendencia es lo ilusorio del concepto del ser; su origen, el olvido que les hace enajenarse a los conceptos heideggerianos de las miserias de la historia humana real, a pesar de no ser otro el origen de las categorías de la existencia personal. Estas pasan a formar parte del mismo ser y se convierten así en algo superior a esa existencia. Su poder y gloria astrales son tan indiferentes frente al oprobio y la labilidad de la realidad histórica como ésta es invariable y sancionada en cuanto tal. Mítica es la celebración del absurdo como sentido, la repetición ritual de conexiones naturales por medio de actos simbólicos, como si con ello se convirtieran en algo sobrenatural. Categorías como la angustia, cuya perennidad por de pronto no debe ser afirmada, son transfiguradas en constitutivos del ser en cuanto tal, y situados antes y por encima de toda existencia como su *a priori*. Ellas se instalan precisamente como el «sentido», que en el presente estado histórico es imposible

[12] *Op. cit.*, p. 28.

nombrar positiva e inmediatamente. Al absurdo se le co[…]fiere sentido, haciendo que el sentido del ser se manifi[…] precisamente como la forma de su reflejo, la mera […]tencia.

ONTOLOGIZACIÓN DE LO ÓNTICO

La posición de privilegio que ocupa ontológicamen[…] *Dasein* ha sido anticipada por Hegel en la tesis idealis[…] la prioridad del sujeto. Aprovechándose de que lo dif[…] sólo es determinable como concepto, Hegel lo elimin[…] lécticamente, lo reduce a la identidad: lo óntico se[…] vierte en ontológico. Ciertos matices de la *Ciencia […] Lógica* lo delatan en seguida. Según exponen las […] sobre Jacobi en la tercera nota al *devenir*, espacio y […]po «no tienen otra determinación que expresamente […] determinación, es decir —para volver a la forma más […]cilla—, el ser. Pero precisamente esta indeterminaci[…] lo que constituye la determinación del ser. Y es que […] determinación se opone a la determinación; por tant[…] cuanto opuesta, es ella misma lo determinado o neg[…] y precisamente lo totalmente abstracto, puramente n[…]vo. Esta indeterminación o negación abstracta que […] tiene por consiguiente en sí mismo es lo que enuncian […] la reflexión externa como la interna, equiparándola […] nada y declarándola un vacío *ens rationis*, nada. Tambi[…] podría decir que ya que el ser es lo indeterminado, n[…] la determinación (afirmativa) que es no ser, sino nada. La indeterminación es empleada tácitamente como sin[…]mo de lo indeterminado y en su concepto desaparece[…] que ella representa como tal concepto; éste se equipa[…] lo indeterminado por el hecho de ser su determinación[…] así es posible la identificación de lo indeterminado con[…] nada. Esto no es más que presuponer de hecho el idea[…]mo absoluto, cuya demostración debería haber sido ta[…] de la Lógica. El mismo sentido tiene la negación de Hegel […] comenzar con el algo en vez de con el ser. Pero pasajes centrales de Hegel son infieles a esta idea, que era suya. Su sentido es la identidad de la diferencia, puesto que se media a sí misma, a la vez que su no identidad, lo otro en cuanto opuesto a todas sus identificaciones. A pesar de que

[13] HEGEL, *Ciencia de la Lógica* (Buenos Aires, 1956), I, 128 (WW IV, 110).

la intención general de Hegel es defender el lenguaje precrítico contra el de la filosofía de la reflexión, no aguanta hasta el fin la dialéctica de lo diferente. Su propio concepto de lo diferente, que en él es un vehículo para convertir a éste en idéntico, igual consigo mismo, contiene necesariamente su contrario; Hegel pasa rápidamente por encima de esto. Lo que estableció expresamente en el «escrito de la Diferencia» e incorporó en seguida en su filosofía se convierte en la objeción más grave contra ésta. El sistema absoluto de Hegel se basa en la resistencia permanente de lo no idéntico; por eso, contra lo que piensa de sí, se niega a sí mismo. Mientras que la identidad se arroga en Hegel, como total, el predominio, la verdad es que sin diferente no hay identidad. A ello contribuye la elevación de la mediatez de lo diferente al absoluto ser conceptual de éste. En vez de acercar lo indisoluble por medio de conceptos al suyo propio, la teoría lo devora, subsumiéndolo bajo su concepto universal, el de la indisolubilidad. La identidad está abocada, como casi alcanzó Hegel, a lo diferente, y ésta es la objeción contra toda filosofía de la identidad. La categoría aristotélica de la *stéresis* se convierte en recurso y ruina de esa relación. Al concepto abstracto se le escapa que él mismo no pueda ser lo no conceptual; y entonces considera esta limitación como mérito, superioridad, espíritu, frente a aquello de que, quiera o no quiera, tiene que abstraer. Lo que es menos se convierte en más verdadero; así el esplendor de lo sencillo en la ideología farisaica de Heidegger. Pero la apología de la miseria no defiende meramente al pensamiento, reducido ya a un punto, sino que tiene su precisa función ideológica. La afectación de una noble simplicidad, que restaura la dignidad de la pobreza y de la vida frugal, no hace más que acomodarse al permanente absurdo de la pobreza física en una sociedad cuyo nivel de producción ya no le permite invocar que no hay bienes suficientes para todos. La filosofía ayuda a pasarlo por encima; flirteando con el íntimo amigo del Rin a pesar de que su propio concepto le obliga a no ser ingenua; en su historia del ser resplandece la carencia como lo simplemente superior, al menos *ad kalendas graecas*. Ya para Hegel lo producido por abstracción es más sustancial. Según este *topos*, trata la materia así como la transición a la existencia [14]. Puesto que

[14] Cfr. WERNER BECKER, *Die Dialektik von Grund und Begründetem in Hegels Wissenschaft der Logik* (tesis doctoral, Frankfurt, 1964), p. 99.

su concepto es indeterminado —precisamente en cuanto concepto le falta su contenido—, toda la luz recae sobre la forma. Esto incorpora a Hegel en el límite extremo dentro de la metafísica occidental. Engels lo ha visto así; pero ha sacado la consecuencia inversa e igualmente indialéctica de que la materia es el primer ser [15]. La crítica dialéctica se aplica al mismo concepto del ser primero. Heidegger repite el truco hegeliano. Sólo que Hegel lo practica abiertamente, mientras Heidegger, que no quiere ser un idealista, envuelve en nubes la ontologización de lo óntico. Con todo, el resorte que impulsa a trastocar el *minus* del concepto en un *plus* es en todas partes el mismo: la vieja frustración platónica, que hace de lo inmaterial lo superior. La Lógica sublima hasta el extremo el ideal ascético, a la vez que lo fetichiza, quitándole la tensión con lo sensible, en la cual se encuentra la verdad de ese ideal, contra el engaño de la satisfacción patentada. El concepto, obligado a rechazar su contenido para ser puro, funciona inconfesadamente como el modelo de una organización de la vida que, con todo el progreso de su instrumental —al que corresponde el concepto, no puede prescindir a ningún precio de la pobreza. Si la ontología fuese de algún modo posible irónicamente, sería como quintaesencia de la negatividad. Lo que permanece idéntico a sí mismo, la pura identidad, es lo malo; lo intemporal, la fatalidad mítica. El colosal eufemismo de trastocar lo inmutable en el bien culminó en las teodiceas de Leibniz y Hegel; en él se muestra la filosofía como esclava del mito que secularizó. Si, puestos a esbozar una ontología, nos fijáramos en el contenido fundamental cuya repetición le convierte en una constante, éste sería el horror. Y si ya nos volvemos a una ontología de la cultura, entonces sí que es totalmente necesaria la recepción de aquello en que fracasó una cultura. La construcción de la industria de la cultura serviría mejor de base a una ontología filosóficamente legítima que la construcción del ser; y la mejor base sería lo que se le ha escapado a la ontología.

[15] Vid. ALFRED SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx (Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, t. 11, Frankfurt, 1962), p. 22 s.

La doctrina de la existencia se dirige primeramente a la ontologización de lo óntico. La existencia tiene que ser esencial en sí misma, ya que, según el ancestral argumento, no puede ser deducida de la esencia. Ahora bien, precisamente al ser realzada por encima del modelo kierkegaardiano, pierde fuerza en comparación con éste. Por sus frutos los reconoceréis; pero hasta la sentencia bíblica suena en el templo de la existencia como una profanación y tiene que enmudecer. Como *modus essendi*, la existencia ya no se opone antitéticamente al concepto; lo que hay en ella de doloroso ha sido extirpado. De este modo cobra a la vez la dignidad de la idea platónica y la invulnerabilidad de lo que no puede ser pensado de otro modo, puesto que no es pensado, sino que simplemente está ahí. En este punto están de acuerdo Heidegger y Jaspers. Ingenuamente confiesa éste la neutralización de la existencia contra Kierkegaard: «En sus decisiones negativas sentí... lo contrario de todo lo que yo amaba y buscaba, de todo aquello a lo que yo estaba y no estaba dispuesto» [16]. Y si el existencialismo de Jaspers no se ha dejado contagiar por el *pater subtilis* en la construcción del concepto del ser, sin embargo se ha comprendido desde su comienzo como «pregunta por el ser» [17]. Ninguno de los dos necesitó ser infiel a sí mismo para poder santiguarse ante lo que bajo el signo de existencia se abrió paso en París de las aulas a las bodegas [18], para sonar en éstas con menos respetabilidad; sin duda la transición fue para su gusto demasiado precipitada. Ciertamente, mientras la crítica se estanca en la tesis de que lo óntico no debe ser ontologizado, no pasa de ser un juicio sobre constantes estructurales, en cierto modo una ocupación demasiado ontológica. No fue otro el motivo filosófico de que Sartre se pasara a la política. El movimiento que después de la segunda guerra mundial se llamó existencialista y se comportó vanguardistamente encerraba algo de flojo, irreal. El *establishment* alemán mira con suspicacia al existencialismo, pero éste se parece a las barbas de sus partidarios. Se visten oposicionalmente; los adolescentes, como hombres de las cavernas que se niegan a colaborar en el embuste de la cultura; pero a la vez se pegan el emblema de la dignidad patriarcal de sus abuelos, que simplemente había pasado de moda. Lo que es verdad en el concepto de existencia es la protesta contra un estado de sociedad y pensamiento cientista, que destierra toda experiencia irreglamentable; virtualmente, al sujeto como exponente del conocimiento. La protesta de Kierkegaard contra la filosofía se extendía a la conciencia cosificada, en la que, según decía, se había apagado la subjetividad; lo que defendía contra la filosofía eran los intereses de ésta. Las escuelas existencialistas repitieron en Francia anacrónicamente esta postura. La subjetividad, que entre tanto había sido desarmada en la realidad y se había debilitado internamente, fue aislada e hipostasiada complementariamente a la hipóstasis heideggeriana de su antípoda, el ser. El aislamiento del sujeto viene a parar, lo mismo que el del ser, en la ilusión de la inmediatez de lo mediado; así claramente en el Sartre de *El ser y la nada*. Del mismo modo que el ser está mediado por el concepto, es decir por el sujeto, éste lo está a la inversa por el mundo en que vive; su decisión es igualmente impotente y meramente interior. El monstruo de la cosificación triunfa sobre el sujeto gracias a esa importancia. El concepto de existencia sedujo a muchos como punto de partida de la filosofía porque parecía reunir elementos divergentes: de una parte, la reflexión sobre el sujeto, constitutiva de todo conocimiento y por tanto de todo ente; de otra, la individualización concreta, inmediata, de mi propia experiencia. Pero la divergencia de ambos irritó todo el planteamiento subjetivo. Al sujeto constitutivo se le podía objetar que estaba meramente sacado del empírico y que por tanto era incapaz de fundamentarle a él y a cualquiera otra existencia personal empírica; al individuo, que era una pieza contingente del mundo y carecía de la necesidad esencial requerida para abarcar y, dentro de lo posible, fundamentar al ente. Existencia —en la jerga demagógica, el hombre— parece tener tanto un significado universal, la esencia común a todos los hombres, como específico, en cuanto que esa universalidad no puede ser imaginada y ni siquiera pensada de no ser en su particularidad, la individualidad concreta. Pero este *eureka* pierde su evidencia incluso antes del recurso a la crítica del conocimiento, en la reflexión más elemental sobre el concepto hombre *in recto*. Es imposible decir lo que es el hombre. El de hoy es función, esclavo, y hace tiempo regredido más allá de todo lo

[16] KARL JASPERS, *Philosophie* (Berlín, 1956), I, p. XX.
[17] *Op. cit.*, p. 4.
[18] Vid. *op. cit.*, p. XXIII, y HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 28.

que le es atribuido como constante, excepción hecha de su desamparada indigencia, que hace las delicias de ciertas antropologías. Todas las mutilaciones que viene padeciendo desde hace milenios las arrastra consigo como una herencia de la sociedad. Para boicotear la posibilidad de la condición humana no hay más que descifrar ésta a partir de su constitución actual. Apenas vale para otra cosa cualquiera de las llamadas antropologías históricas. Ciertamente tendría en cuenta el pasado y los condicionamientos, pero los atribuiría a los sujetos, prescindiendo de la deshumanización que les convirtió en lo que son y que sigue disfrutando de tolerancia en nombre de una *qualitas* humana. Cuanto más concreta parece una antropología, tanto más falaz será, además de indiferente, con respecto a lo que en el hombre no se basa en sí mismo como sujeto; ese otro es precisamente el proceso de desubjetivización, que desde tiempo inmemorial transcurrió paralelamente a la formación histórica del sujeto. Una antropología oportunista ha sentado la tesis de que el hombre es un ser abierto. La tesis va acompañada casi siempre de un maligno reojillo hacia los animales, pero sobre todo carece de contenido. Lo que pretende es hacer pasar su propia vaguedad, su bancarrota, por algo concreto y positivo. La existencia es un factor, no la totalidad contra la que fue ideada; separada de ella y estilizada en una filosofía, se apropió las pretensiones imposibles de la totalidad. La prohibición de decir lo que es el hombre no es una antropología especialmente sublime, sino un reto contra toda antropología.

«El "Dasein" ontológico en sí mismo»

Kierkegaard se vale nominalistamente de la existencia contra la esencia; pero a la vez atribuye a aquélla, al individuo directamente, la plenitud de sentido que le corresponde a la persona según el dogma de su semejanza divina. De este modo arma a la teología contra la metafísica. Polemiza contra la ontología; pero el ente como existencia personal («ese individuo») asume sus atributos. De un modo bastante semejante a las reflexiones iniciales de *La enfermedad mortal*, otorga *Ser y Tiempo* a la existencia el mismo valor. La «transparencia» kierkegaardiana del sujeto, la conciencia, es el *titulum iuris* de su ontologización: «Al ser mismo, relativamente al cual puede conducirse y se con-

duce siempre de alguna manera el «*Dasein*», lo llamamos existencia» [19]. O, literalmente, «el "*Dasein*" es, en razón de su ser determinado por la existencia, en sí mismo "ontológico"» [20]. El concepto de subjetividad es tan ciempiés como el del ser y, por tanto, se le puede acomodar según se quiera. Su ambigüedad le permite equiparar el «*Dasein*» a un *modus essendi* y eliminar a fuerza de análisis la diferencia ontológica. El «*Dasein*» recibe a continuación el nombre de óntico en cuanto individualización espacio-temporal: es ontológico en cuanto Logos. El paso heideggeriano de la existencia personal al ser es discutible por la «simultaneidad» que implica la «multiple prioridad» del «*Dasein*» «ante todo otro ente». Puesto que el sujeto está determinado por la conciencia, lo que sea inseparable de ella no será totalmente consciente, transparente, «ontológico». Sólo frases y no cosas pueden ser ontológicas. Un individuo dotado de una conciencia que no puede existir sin él será siempre espaciotemporal, facticidad, ente; no ser. El ser no se ofrece inmediatamente, sino que es concepto; por tanto hay en él sujeto; pero éste implica consciencia individual y su contenido es por tanto óntico. Para que este ente pueda pensar no basta con despojarlo de su determinación de ente concreto, como si fuera inmediatamente esencial. Precisamente «en sí mismo» no es «ontológico», pues esta ipseidad requiere ese algo óntico que la doctrina de la prioridad ontológica elimina de sí.

El aspecto nominalista

Pero no es lo único criticable el que el concepto ontológico de existencia extirpe lo aconceptual elevándolo a su concepto; tampoco resulta aceptable la valoración que simultáneamente gana la componente irracional. El nominalismo, una de las raíces en la filosofía existencial del protestante Kierkegaard, procuró a la ontología de Heidegger el atractivo de lo ajeno a la especulación. Lo existente queda falsamente conceptualizado en el concepto de existencia, a la vez que cobra una preeminencia sobre el concepto, de la que vuelve a sacar provecho el concepto ontológico de existencia. Si el individuo es un apariencia mediada social-

[19] Heidegger, *El ser y el tiempo* (México, 1951), p. 22.
[20] *Op. cit.*, p. 23.

mente, también lo será su forma de reflexión gnoseológica. No hay forma de averiguar cómo así la conciencia individual del que está hablando tiene que ser más importante que la de cualquier otro. Ya con decir «mío» está presuponiendo una universalidad lingüística, que vuelve a negar con la prioridad de su propia particularización. Si tiene que comenzar por su conciencia es porque ha crecido con ella; lo casual pasa a ser la razón de la necesidad. Hegel cayó pronto en la cuenta de que limitarse al «mío» *a priori* implica la relación con todos los demás, que tenían que ser excluidos con esa reducción. La sociedad es antes que el sujeto. El hecho de que éste se tome por anterior a la sociedad es su error necesario que no hace sino hablar mal de ella. En el «mío» se ha perpetuado lingüísticamente la relación de propiedad, hasta convertirse casi en una forma lógica. Privar al puro *tóde ti* de la componente universal insinuada cuando el «mío» se distancia de ella es hacerlo tan abstracto como lo universal, al que acusa de vacío y nulo. El personalismo filosófico de Kierkegaard o, por ejemplo, lo que de él se ha filtrado en Buber, olfateaba en el nominalismo la oportunidad latente de la metafísica. Por el contrario, una ilustración consecuente vuelve a caer en la mitología en cuanto absolutiza el nominalismo, en vez de penetrar dialécticamente también su tesis; en ese mismo momento la fe en un dato último ha interrumpido la reflexión. Un corte tal de la reflexión, el orgullo positivista por la propia ingenuidad, no es sino el instinto de conservación privado de toda reflexión, convertido en concepto inmóvil y tozudo.

La existencia como autoritarismo

Heidegger prefiere al concepto de existentismo el «*Dasein*» en cuanto ser existencial ontologizado. Dicho concepto está dominado así como así por la idea de que la medida de la verdad no es su objetividad, cualquiera que ésta sea, sino la pura forma de ser y comportarse así del que piensa. La razón subjetiva de los positivistas es sublimada a base de despojarla de su componente racional. En este punto Jaspers sigue a Kierkegaard sin ambages. El objetivismo de Heidegger apenas está dispuesto a suscribir la afirmación de que la subjetividad es la verdad; con todo, eso es lo que se desprende del análisis de los existenciales en *Ser y Tiempo*. Las

simpatías que ha despertado en Alemania se deben en parte a que el gesto radical y el *pectus* inspirado se aúnan con una ideología basada en la persona; una astuta ingenuidad permite a personas aisladas reservarse aristocráticamente las cualidades que ensalza esa ideología: lo sólido y auténtico. El carácter funcional que Kant ha atribuido a la subjetividad disuelve las firmes sustancias superiores; pero el miedo que produce tal disolución es acallado, afirmando el significado ontológico de la subjetividad. La subjetividad, el concepto de función *kat'exojén*, se transforma en lo absolutamente firme, metamorfosis que por lo demás ya había iniciado la doctrina kantiana de la unidad trascendental. Pero la verdad, es decir, esa constelación de sujeto y objeto en que ambos se compenetran, es tan irreductible a la subjetividad como el ser, por más que Heidegger trate de borrar la relación dialéctica de éste con aquélla. La forma de desarrollar lo que hay de verdadero en el sujeto es relacionarlo con lo que no es él mismo; en ningún caso afirmar a órdago limpio su forma concreta de ser. Hegel lo sabía; les molesta a las escuelas restauradoras. Si la verdad fuese realmente la subjetividad, el pensamiento no sería más que la repetición del sujeto, y por tanto nulo. La transfiguración existencial del sujeto elimina, por hacerle un favor, lo que podría revelársele. Así se echa en brazos del relativismo, sin por eso dejar de mirarle por encima del hombro, y rebaja al sujeto a su contingencia impenetrable. Cuando un existencialismo de tamaña irracionalidad se declara como Intelectual entre los intelectuales, lo que en realidad hace es pavonearse y azuzar contra ellos: «Pero el filósofo arriesga el palabreo en el que no hay ninguna distinción objetiva entre un hablar auténtico de origen filosofante y la intelectualidad inane. Mientras que el hombre, en cuanto investigador, posee para sus resultados criterios generales válidos y se satisface con su vigencia ineludible, no tiene en cuanto filósofo sino el criterio subjetivo de su propio ser para distinguir el hablar vacuo del que suscita existencia. Por eso el *ethos* de la actividad teorética es radicalmente distinto en las ciencias y en la filosofía.» [21]. Una vez despojada la existencia de lo otro en que se enajena y proclamada criterio ilimitado del pensamiento, otorga autoritariamente a sus decretos la misma validez que el dictador da en la praxis política a la Weltanschauung de turno. El progreso del pen-

[21] JASPERS. *Philosophie* (Berlín, 1956), I, 264.

samiento es detenido, reduciéndolo a los sujetos pensantes a pesar de que sólo en ese proceso se constituye el pensamiento y tiene vida la subjetividad. La subjetividad se cosifica como el suelo apisonado de la verdad. Todo esto era audible ya en la melodía de una palabra anticuada: personalidad. El pensamiento se convierte en lo que el sujeto pensante ya es de antemano: tautología, una de las formas de la conciencia regresiva. La buena alternativa radica en el potencial utópico del pensamiento, el cual, gracias a la mediación de la razón encarnada en cada sujeto, es capaz de atravesar la limitación del concreto sujeto pensante. Su mejor fuerza consiste en sobrevolar los sujetos pensantes débiles y falibles. Esta fuerza queda paralizada —desde Kierkegaard con fines oscurantistas— por el concepto existencial de la verdad, mientras se propaga la estupidez como la fuerza que lleva a la verdad. Esta es la razón de que el culto de la existencia florezca en todo medio provinciano de todos los países.

«HISTORICIDAD»

Hace tiempo que la ontología ha suprimido la oposición del concepto de existencia contra el Idealismo. El ente, del que antaño se pretendió hacer testigo contra la idolatría de la idea modelada por mano de hombre, ha recibido a su vez la consagración, mucho más ambiciosa, del ser. Su carácter etéreo le ennoblece de antemano frente a las condiciones de la existencia material, a las que se refería Kierkegaard con su «instante» cuando confrontaba la idea con la existencia. La absorción del concepto de existencia en el ser, e incluso ya su preelaboración filosófica en forma de concepto universal, capaz de discusión, escamotean otra vez la historia. Precisamente en Kierkegaard, que no despreciaba en absoluto a la izquierda hegeliana, la historia había irrumpido en la especulación bajo el signo teológico del contacto paradójico entre tiempo y eternidad. La doctrina del ser se permite la ambivalencia de tratar del ente a la vez que lo ontologiza, expropiándole bajo invocación de su *characteristica formalis* de todo lo que en él no se deja reducir al concepto; tal ambivalencia determina también su relación con la his-

toria *. Por una parte, la historia, traspuesta en el existencial de la historicidad, pierde la sal de lo histórico. Lo que toda *prima philosophia* exige, una doctrina de las constantes, recubre las variables: la historicidad paraliza la historia, la deshistoriza, sin preocuparse de las condiciones históricas, que son precisamente las que determinan constitución interna y constelación de sujeto y objeto **. Con esto queda juzgada la Sociología. Igual que ya ocurrió con la Psicología en Husserl, la Sociología se deforma en una relativización extrínseca a la cosa, que perjudica al trabajo sustancioso del concepto. No se da cuenta de que la historia real se ha depositado en el núcleo de todo lo que se puede conocer; cualquier conocimiento que se oponga en serio a la cosificación, al reanimar las cosas petrificadas, percibe en ellas automáticamente la historia. Por otra parte, la ontologización de la historia vuelve a permitir la atribución del poderío del ser a tiranías históricas exentas de toda crítica; de este modo queda justificada la sumisión a situaciones históricas, como si fueran dispuestas por el mismo ser. Este aspecto de la teoría heideggeriana de la historia ha sido rechazado por Karl Löwith ***. El hecho de que la historia

* «Sólo un ente que en su ser es esencialmente venidero, de tal manera que, libre para su muerte, y estrellándose contra ella, puede arrojarse retroactivamente sobre su «ahí» fáctico, es decir: sólo un ente que en cuanto venidero es con igual originalidad ente que ha sido, puede, haciéndose «tradición» de la posibilidad heredada, tomar sobre sí su peculiar «estado de yecto» y ser, en un instante, para «su tiempo». Sólo la temporalidad propia, que es a la par finita, hace posible lo que se dice de destino, es decir, historicidad auténtica.» (HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, 1968, pp. 415 ss.)

** La ontología fundamental queda convicta en su forma de hablar de un factor histórico y social, irreductible a su vez a la pura esencia de la historicidad. Las comprobaciones crítico-lingüísticas del «Jargon der Eigentlichkeit» afectan por tanto igualmente al contenido filosófico. La arbitrariedad que HEIDEGGER arrastra en el concepto de proyecto, herencia inmediata de la fenomenología desde su transición a una disciplina material, se hace flagrante en los resultados; las determinaciones específicas de «Dasein» y existencia en HEIDEGGER, lo que él atribuye a la «condition humaine» y considera como la llave de una verdadera doctrina del ser, no son apodícticos, como supone, sino deformados por una subjetividad arbitraria. El falso tono lo tapa y precisamente así es como lo confiesa a la vez.

[N. del T.: El *Jargon der Eigentlichkeit* de ADORNO ha sido traducido al castellano bajo el título: *La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus, 1971].

*** «Las comillas con que HEIDEGGER escribe «su tiempo» en el fragmento que poco antes se ha copiado aluden probablemente a que no se refiere a una «actitud» arbitraria tomada en un instante cual-

pueda, según la situación, ser ignorada o divinizada, es una consecuencia política que la filosofía del ser permite practicar. Los proyectos de la ontología existencial absolutizan y transfiguran en eternidad el tiempo mismo, y con él la caducidad. Una vez convertido el concepto de existencia en la esencialidad de la caducidad y temporalidad de lo temporal, lo que hace al nombrar la existencia es mantenerla lejos. En el caso de que la existencia sirva alguna vez de problema fenomenológico titular, habrá sido ya integrada de antemano. Tales son los últimos consuelos que ofrece la filosofía, del mismo cuño que el eufemismo mítico: falsa resurrección de una fe que cree romper el poderío de la naturaleza imitándolo propiciatoriamente. El pensamiento existencial se vuelve a la madriguera de la mímesis ancestral. Lo que no le impide aceptar en su caverna el prejuicio más nefasto entre todos los de esa historia de la filosofía a la que ha despedido como a una secretaria superflua: el prejuicio platónico de que lo imperecedero tiene que ser lo bueno; es decir, y a esto se reduce todo su significado, que en la guerra permanente, los que tienen razón son los ahora más fuertes. Pero si la pedagogía platónica cultivaba las virtudes guerreras, éstas, según el *Gorgias*, tenían que rendir cuentas ante la idea más alta de todas: la de justicia. Por el contrario, en el nublado cielo de la doctrina existencial no hay estrellas. La existencia es consagrada, sin haber con qué. Se pretende que el ente participe o dependa de la idea eterna; pero lo único que queda de ella es la más cruda afirmación de lo que existe así como así: el poder.

quiera y que pueda acaecer en el momento menos esperado, sino a un tiempo decisivo, cuyos instantes, por la profunda decisión que los impele, se distinguen radicalmente del Tiempo y de la Historia vulgares y fácticos. Pero, tal como se ha presentado la situación, ¿cómo se puede distinguir si el tiempo propio de la «decisión» que se esté adoptando constituye un instante «originario» o si, más bien, representa sólo un «ahora» espectacular en el curso y desarrollo de los acontecimientos cósmicos? En realidad, una decisión que no puede decir con respecto a qué se está decidiendo, tampoco puede contestar a esta pregunta. Más de una vez ha ocurrido que ciertas decisiones han tenido por objeto algo que, a pesar de sus pretensiones de obedecer a un supremo destino y a una decisión radical, en rigor ha sido vulgar e indigno del menor sacrificio. ¿Cómo se podrá trazar dentro del pensamiento histórico la frontera entre el «auténtico» acontecer y lo que se produce «vulgarmente»? ¿Cómo se podrá distinguir de modo inequívoco entre el destino que ha sido elegido libremente y el que ha caído sobre el hombre o ha sido adoptado por éste precipitadamente y bajo la influencia de una sugestión extraña? Más aún: ¿no podría decirse que esa misma historia vulgar se ha vengado del desprecio que HEIDEGGER ha mostrado hacia las realidades del presente induciéndole a aceptar la dirección de la Universidad de Friburgo en un momento en que prevaleció la decisión vulgar, bajo el Gobierno de Hitler? ¿No transfirió con ello su más auténtica y decidida existencia a la «existencia alemana», desarrollando su teoría ontológica de la historicidad existencial sobre la base óntica de unos acontecimientos reales, es decir, políticos?» (KARL LOEWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid, 1956, pp. 131 ss.)

SEGUNDA PARTE

DIALECTICA NEGATIVA

Definición y categorías

INDISOLUBILIDAD DEL «ALGO»

Sin ente no hay ser. Todo concepto, incluso el de ser, necesita para ser pensado basarse en algo. «Algo» es la abstracción extrema de la realidad diferente del pensamiento; ningún proceso mental ulterior puede eliminarlo. La lógica formal es impensable sin el algo; imposible expurgarla de su rudimento metalógico *. La forma de la abstracción es incapaz de sacudirle de encima al pensamiento la realidad concreta; suponer una forma absoluta es una ilusión. La experiencia determinada de la realidad concreta es constitutiva para la forma realidad concreta en general. Correlativamente tampoco en el polo opuesto, la subjetividad, es posible separar radicalmente la función mental, que es el puro concepto, del yo real. El *protón pséudos* del Idealismo desde Fichte fue creer que el proceso de la abstracción libera de aquello de lo que abstrae, y es que, aunque lo elimine del pensamiento, lo destierra de su país natal, no lo aniquila

* En la primera nota a la primera tríada de la Lógica HEGEL *se* niega a comenzar con el algo en vez de con el ser (Vid. HEGEL, *Ciencia de la Lógica,* libro I, secc. 19). De este modo prejuzga toda la obra, dedicada a exponer el primado del sujeto, en el sentido de éste, idealistamente. Difícilmente transcurriría su dialéctica de otra forma, si partiese del abstracto algo, como correspondería a la vena aristotélica de la obra. La idea de este algo abstracto denotaría quizá más tolerancia frente a lo diferente que la del ser; pero apenas es menos mediada. Tampoco se puede uno quedar en el concepto del algo; su análisis tendría que seguir avanzando en la dirección de lo pensado por él: lo no conceptual. HEGEL por su parte es incapaz de aguantar ni siquiera la más mínima huella de diferencia en el arranque de la Lógica, por más que la palabra «algo» advierta de ella.

en sí mismo. La fe en una tal aniquilación es mágica. Si el pensamiento careciese de lo pensado, contradiría incluso a su propio concepto, mientras que lo pensado anticipa el ente, que el pensamiento absoluto pretende ser el único en establecer. Lo pensado es por tanto un *hysteron próteron*. Escándalo para la lógica, que no acepta la contradicción. Sólo la dialéctica puede comprenderlo en la autocrítica del concepto.

El punto de partida de la dialéctica es el contenido a que se refiere la crítica de la razón, la gnoseología, y por eso sobrevive a la decadencia del Idealismo, del que fue la culminación. El pensamiento conduce a la componente del Idealismo, que le es opuesta a éste e impide perderse de nuevo en pensamientos. En la concepción kantiana cabían aún dicotomías como las de forma y contenido, sujeto y objeto, sin necesidad de preocuparse con la mutua mediación de las antítesis; no notaba que éstas eran dialécticas, que su sentido implicaba la contradicción. El maestro de Heidegger, Husserl, es el primero en haber acentuado de tal forma la idea de aprioridad, que la dialéctica de las *eide* se ha hecho manifiesta en sus mismas pretensiones [1], incluso contra su voluntad y la de Heidegger. Pero una vez que la dialéctica ha llegado a ser ineludible no puede encerrarse, como la ontología y la filosofía trascendental, en su principio, no puede ser retenida en la forma de una estructura básica por más modificada que esté. La crítica de la ontología no se hace en nombre de otra, ni siquiera en el de una de lo no-ontológico. De otro modo no haría más que cambiar de último principio; sólo que esta vez no sería el de absoluta identidad, el ser —el concepto—, sino lo diferente, el ente —la facticidad—. Es decir, cosificaría el concepto de lo no-conceptual y obraría contra su propia intención. La filosofía fundamental, *próte philosophia*, comporta ineludiblemente la hegemonía del concepto; lo que se le resiste se queda sin la forma de ese supuesto filosofar desde el fundamento. La filosofía pudo tranquilizarse pensando en la apercepción trascendental, o incluso en el ser, mientras estos conceptos se identificaron con el pensamiento que ella piensa. Pero una vez que esa identidad fue desahuciada por principio, arrastró en su caída la tranquilidad con que el concepto se tenía por lo más profundo. La filosofía tiene

[1] Vid. THEODOR W. ADORNO, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (Caracas, 1970), p. 112 s.

que perder la esperanza de la totalidad: el carácter fundamental de cualquier concepto abstracto se desploma ante el ente concreto.

LA IMPOSICIÓN DE LA REALIDAD CONCRETA

En la *Crítica de la razón pura*, la sensación en cuanto «el algo» ocupa el puesto de esa componente óntica imposible de eliminar. Sin embargo, la sensación carece de toda preeminencia cognoscitiva sobre cualquier otro ente real. Si la experiencia sensible se considera a sí misma como lo más cercano, es porque se encuentra aprisionada en su jerarquía de la reflexión; de ahí que haga mal en tomar por *titulum iuris* su «mío», que se revela casual al análisis trascendental y depende de condiciones ónticas. Es como si lo que una conciencia individual cree lo último lo fuera realmente, sin que ninguna otra conciencia individual y encerrada en sí misma tuviera el derecho de reclamar el mismo privilegio para sus sensaciones. A la vez, en el caso de que la forma, el sujeto trascendental, requiera estrictamente de la sensación para funcionar, es decir, para juzgar válidamente, se encontrará atada cuasiontológicamente no sólo a la pura apercepción, sino también a su polo opuesto, a su materia. Pero con ello se hundiría también la idea de un inmutable, igual a sí mismo. Esa idea se deriva del dominio del concepto, que quiso ser constante frente a sus contenidos, o sea la «materia», y por eso se encubría ante ellos. Las sensaciones, en Kant la materia, son imprescindibles incluso para poder concebir las formas, y por tanto también ellas son condiciones de la posibilidad del conocimiento. Sin embargo, son efímeras. Lo aconceptual, imprescindible para el concepto, desmiente su pretendida esencialidad y lo cambia. El concepto de lo aconceptual no puede permanecer cabe sí en la gnoseología; la filosofía está obligada a darse contenidos reales. Siempre que fue dueña de sí aceptó el reto de lo históricamente existente como su objeto. Y no ha habido que esperar para ello a Schelling y Hegel. Aunque *à contre coeur* tal fue el caso de Platón, que bautizaba a lo existente como no existente; pero a la vez escribió una teoría del Estado, en la cual las ideas eternas se codean con determinaciones empíricas, como por ejemplo canje de equivalentes y división del trabajo. Hoy en día se ha afirmado académicamente la diferencia entre una filosofía re-

gular, oficial, consagrada a los conceptos superiores —incluso si rechazan su tipo de pensamiento—, y una relación con la sociedad meramente genética, extrafilosófica, cuyos sospechosos prototipos son sociología del saber y crítica de la ideología. La diferencia es tan desacertada como sospechosa la exigencia de una filosofía regular. Por de pronto, una parte de ésta, preocupada con retraso por su pureza, se aparta de todo lo que en otro tiempo fue su sustancia. Pero, además, en el interior de los conceptos supuestamente puros y de la verdad que encierran el análisis filosófico se encuentra con eso que es óntico, horroroso para la pretensión de pureza y con horrorizada soberbia cedido a las ciencias particulares. El más mínimo residuo óntico en los conceptos con que la filosofía regular se afana en vano le obliga a ésta a reflexionar por sí misma e incorporar lo existente, en vez de contentarse con su mero concepto e imaginarse protegida en él de lo que él encierra. El contenido del pensamiento filosófico no consiste ni en los restos que quedan tras tachar tiempo y espacio ni en constataciones generales sobre lo espaciotemporal. La filosofía cristaliza en lo especial, determinado espacial y temporalmente. El concepto de ente puro no es sino la sombra del falso concepto de ser.

Metafísica por la ranura

La afirmación de un principio absoluto llevará siempre consigo como su correlato lógico otro principio dispar que le es totalmente heterogéneo. *Prima philosophia* y dualismo son inseparables. Para escapar a éste, la ontología fundamental tiene que procurar mantener su principio limpio de determinación. No de otro modo le fue al principio kantiano de la unidad sintética de la apercepción. Cualquier determinación del objeto es según él una inversión de capital con que la subjetividad enriquece la pluralidad amorfa. Pero a pesar de que considere los actos determinantes como actividades espontáneas de la lógica trascendental, éstos se acoplan a una componente distinta de ellos. Kant no lo tiene en cuenta; ni tampoco que sólo es sintetizable aquello que lo permite y exige de por sí. Si la hegemonía de un sujeto que prescribe leyes a la naturaleza es tan hueca, ello se debe a que la determinación formal no es meramente subjetiva. El esquema kantiano se equivoca cuando sitúa en dos orillas incomunicables a sujeto y objeto; éstos se compenetran

y tal es la razón de que la degradación de la cosa a una abstracción caótica afecte también a la fuerza que debe configurarla. El dominio que ejerce el sujeto se convierte a su vez en dominio sobre él; la furia hegeliana de la desaparición persigue a ambos. El sujeto se agota y se empobrece con el esfuerzo categorial; para poder determinar y articular lo que se halla frente a él, de modo que se convierta en el objeto kantiano, así como para respetar la validez objetiva de esas determinaciones, tiene que desleirse en una mera universalidad y no amputar menos de sí mismo, que lo hizo del objeto del pensamiento para reducirlo a su concepto de acuerdo con el plan previsto. El sujeto objetivante se reduce al punto de la razón abstracta para terminar en mera coherencia lógica, que a su vez carece de sentido de no referirse a un objeto concreto. El principio absoluto es necesariamente tan indeterminado como su vecino de enfrente. La unidad de lo abstractamente antitético es inasequible a toda demanda de aclaración sobre lo que le ha precedido concretamente. Las que deshacen la rígida estructura dicotómica son, por el contrario, las determinaciones de cada polo en cuanto componente de su propia antítesis. El dualismo es anterior a la filosofía e inevitable, por más que el proceso del pensamiento lo convierta en falso. Mediación no es aquí sino el nombre más abstracto y de por sí insuficiente. Si se anula, en cambio, la pretensión del sujeto de ser lo primero —y no otra cosa inspira a escondidas la ontología—, entonces tampoco dura la doble subordinación de lo que en el esquema de la filosofía tradicional es secundario. El desdén con que ésta le trató era el reverso de una trivialidad: que todo ente toma el color del que lo mira, de su grupo o especie. En realidad, conocer la componente de mediación subjetiva que hay en lo objetivo implica la crítica de una mentalidad que cree posible acceder al puro en sí; ésta es quien acecha inadvertida tras aquella trivialidad. La metafísica occidental fue, si se exceptúa a los herejes, una metafísica a través de una ranura. La divinización del sujeto —de suyo un mero factor limitado— fue castigada con la reclusión eterna en su yo. Como a través de las troneras de una torre, el sujeto mira a un cielo negro, en el que sale la estrella de la idea o del ser. Pero precisamente el muro que le rodea da a todo lo que conjura la sombra de lo cosificado, y es en vano la rebelión de la filosofía objetiva. Cualquiera que sea en cada caso el contenido empírico de la palabra ser, sólo es posible ex-

presarlo con los contornos del ente y no con la alergia a ellos. De otro modo el contenido de la filosofía se convierte en el resultado miserable de un proceso de substracción, como lo fue antaño la certeza cartesiana del sujeto, de la sustancia pensante. Es imposible mirar afuera. Lo que estaría al otro lado no puede aparecer más que en los materiales y categorías interiores. De este modo sería posible discernir verdad y falsedad de la filosofía kantiana. Verdad, porque destruye la ilusión de un conocimiento inmediato del Absoluto. Falsedad, porque describe este Absoluto con un modelo que corresponde a una conciencia inmediata, aun si éste fuese el *intellectus archetypus*. La denominación de esta falsedad es la verdad del Idealismo postkantiano. Pero éste es a su vez falso, porque identifica la verdad mediada subjetivamente con el sujeto en sí, como si el puro concepto de sujeto fuese el mismo ser.

La coherencia no es cosificable

Este tipo de reflexiones da la impresión de paradojas. Mientras que la subjetividad, el mismo pensamiento, no es explicable por sí mismo sino a partir de lo fáctico e incluso de la sociedad, la objetividad del conocimiento requiere a su vez pensamiento, subjetividad. Tal paradoja es resultado de la norma cartesiana, según la cual la explicación tiene que fundamentar lo posterior, o al menos lo lógicamente posterior, a partir de algo anterior. Esta norma ha perdido su validez. De medir por ella el contenido dialéctico, éste se reduciría a la mera contradicción lógica. Pero el contenido no es explicable por el orden de un esquema jerárquico que se le aplica desde fuera. De otro modo, el intento de explicación presupondría la solución que primero tiene que encontrar, y daría por sentado que la coherencia, un principio subjetivo del pensamiento, es inherente a lo que hay que pensar, el objeto. En cierto sentido, la lógica dialéctica es más positivista que el Positivismo, a pesar del desprecio en que éste la tiene, ya que respeta como pensamiento lo que hay que pensar, el objeto, incluso cuando éste no se pliega a las reglas mentales. Estas mismas quedan afectadas por el análisis del objeto. El pensamiento no necesita atenerse exclusivamente a su propia legalidad, sino que puede pensar contra sí mismo sin renunciar a la propia identidad. Si fuera posible una definición de la dialéctica, podría ser ésta. El cuadro de mandos del pensamiento no tiene por qué ser indesmontable; el pensamiento tiene suficiente alcance como para calar todavía la ofuscación de todas sus pretensiones lógicas. Lo aparentemente intolerable, que la subjetividad presuponga lo fáctico y la objetividad al sujeto, sólo lo es para una ceguera que sustancializa tanto la relación entre fundamento y consecuencia como el principio subjetivo, al que no se acomoda la experiencia del objeto. La dialéctica, en cuanto procedimiento filosófico, es el intento de desembrollar el nudo de la paradoja con el medio más viejo de la ilustración: la astucia. No es casual que desde Kierkegaard la paradoja haya sido la forma decadente de la dialéctica. La razón dialéctica obedece al impulso de trascender el contexto natural y su ofuscación, que se continúan con la imposición subjetiva de las reglas lógicas; pero no le impone su dominio, no exige ni víctimas ni venganza. También su propio ser se ha ido constituyendo y es tan caduco como la sociedad antagónica. Cierto que el antagonismo, lo mismo que el sufrimiento, no se limita a la sociedad. Aunque la dialéctica no puede ser extendida a la naturaleza como principio universal de explicación, tampoco es posible implantar dos verdades independientes: una dialéctica, para la sociedad; otra, indiferente a ella. La separación entre el ser social y extrasocial se orienta por la división de las ciencias, sin darse cuenta del ciego primitivismo que se perpetúa en la historia heterónoma[2]. Lo único capaz de liberar del contexto dialéctico de la inmanencia es dicho contexto. La dialéctica reflexiona críticamente sobre él, y con ello sobre su propio movimiento; de otro modo seguirían en pie los derechos de Kant contra Hegel. Una tal dialéctica es negativa. Con este nombre queda indicada la diferencia que la separa de Hegel. En Hegel coincidían identidad y positividad; la reconciliación tenía que ser realizada mediante la inclusión de todo lo diferente y objetivo en una subjetividad ampliada y elevada a Espíritu absoluto. Por el contrario, la fuerza del todo que opera en toda determinación particular no es sólo la negación de ésta, sino también lo negativo, falso. La filosofía del sujeto total, absoluto, es particular *. La convertibilidad que posee la tesis

---

[2] Vid. *infra* «Espíritu universal e historia natural», *passim*.

* A lo largo de la historia de la filosofía idealista, la palabra identidad se mantuvo equívoca. Por de pronto designaba la unidad de la conciencia personal: la permanencia de un yo idéntico en todas sus experiencias. A esto se refería en KANT el «yo pienso, que debe

de la identidad opera contra su principio del Espíritu. Una vez que el ente es totalmente deductible a partir del Espíritu, éste se convierte en semejante al mero ente, al que cree oponerse. Tal es su perdición, y si no tampoco coincidirían espíritu y ente. Es el mismo insaciable principio de identidad el que perpetúa el antagonismo, reprimiendo lo contradictorio. Al no tolerar nada distinto de él, impide la reconciliación que se imagina ser. La violencia de la nivelación reproduce la contradicción que extirpa.

Relación con la izquierda hegeliana

Primero Karl Korsch, luego los funcionarios del Diamat, han objetado que el viraje hacia la diferencia es un matiz intrascendente del neohegelianismo o de una izquierda hegeliana históricamente superada. Razón: su carácter teórico y de crítica inmanente. Por lo visto, la crítica marxista de la filosofía dispensa de ésta; lo que no impide que a la vez el celo cultural del Este sea incapaz de renunciar a una filosofía marxista. La exigencia de unidad entre praxis y teoría ha degradado a ésta fatalmente el papel de *ancilla* y eliminado en ella aquello que habría tenido que aportar en esa unidad. El visado práctico que se exige de toda teoría se convirtió en el visto bueno de la censura. Cuando en el ensalzado binario teoría-praxis perdió la teoría, la praxis se convirtió en irracional y en parte de esa política que quería superar; es decir, quedó a merced del poder. La liquidación de la teoría a base de dogmatizar y prohibir el pensamiento contribuyó a la mala praxis. La misma praxis está interesada en que la teoría recupere su independencia. La relación entre ambos factores no está decidida de una vez para siempre, sino que cambia históricamente. Hoy, que la actividad omnipotente paraliza y difama la teoría, ésta, con toda su impotencia, atestigua contra ella el mero hecho de existir. Por eso es tan legítima como odiada; sin ella la praxis, que quiere cambiarlo todo, no podría cambiar. Acusar a la teoría de anacronismo es una forma de obedecer al lugar común que elimina como anticuado lo que sigue doliendo como fracaso. La marcha del mundo se afirma a sí misma por ese procedimiento contra la sola oposición de la teoría, a la que no consigue afectar, incluso si consigue su eliminación por medio del positivismo o por decreto. Por lo demás, la furia con que es recordada toda teoría de envergadura no está tan lejos del raquitismo de las costumbres mentales en la parte occidental. El miedo a ser epígono y el olor escolástico que desprende toda repetición de temas codificados por la historia de la filosofía induce a las escuelas filosóficas a proclamar su absoluta originalidad. Precisamente eso aumenta la fatal continuidad con lo que fue; el procedimiento afirma sus vivencias originarias con tanta más fuerza cuanto el mecanismo social le entrega más prontamente sus categorías. Pero por sospechoso que sea el procedimiento, los pensamientos no deben ser juzgados por su origen; la costumbre de hacerlo es precisamente propia de una filosofía que pretende ser originaria. La resistencia contra el olvido defiende una restauración a base de la historia del espíritu, a no ser que se oponga a la desmemoria histórica —no como Heidegger, a un olvido del ser, y por tanto extrahistórico— y al sacrificio, exigido por doquier, de la libertad de la conciencia una vez que ha sido alcanzada. La historia es el juicio universal. Saberlo es comprender que el juicio sobre la verdad contenida en la historia es la superación que ésta realizó de posiciones anteriores. Muchas veces pasa que lo desechado pero no asimilado teóricamente resulta más tarde su carga de verdad. Se convierte

poder acompañar todas mis percepciones». Identidad era además la ley común a todos los seres racionales, el pensamiento como universalidad lógica; y también la unidad de todo objeto mental consigo mismo, el simple A=A. Por último, gnoseológicamente, la coincidencia de sujeto y objeto por mediados que estén. Los dos primeros significados no fueron en absoluto separados estrictamente, ni siquiera por Kant. La culpa no la tiene un empleo laxo del lenguaje, sino que la identidad señala el punto de indiferencia entre los factores psicológico y lógico del Idealismo. La universalidad lógica se halla unida, como universalidad del pensamiento, a la identidad individual; sin ésta no llegaría a producirse, ya que de otro modo nada pasado podría ser retenido en algo presente y, por tanto, nada sería simplemente conservado como igual. A su vez, el recurso a la identidad individual presupone universalidad lógica, corresponde al pensamiento. El «yo pienso» kantiano, el factor individual sintético, requiere siempre también el universal supraindividual. El yo particular es uno, sólo en virtud de la universalidad del principio numérico de unidad; la unidad de la misma conciencia es la forma reflexiva de la identidad lógica. Para que una conciencia individual sea una se requiere el presupuesto lógico de una alternativa excluida: que pueda ser otra. Su singularidad por tanto es, sólo para ser posible, supraindividual. Ninguno de ambos momentos tiene prioridad respecto del otro. Si no hubiese una conciencia idéntica, una identidad de la individualización, tampoco habría universalidad alguna. Y al revés. Así es como, gnoseológicamente, se legitima la concepción dialéctica de lo individual y lo universal.

el absceso de la salud dominante, y esto vuelve a llan la atención sobre él en situaciones nuevas. Lo que en He y Marx fue insuficiente teóricamente, se comunicó a la p xis histórica. Por eso hay que reflexionarlo otra vez his ricamente en vez de obligar al pensamiento a plegarse ir cionalmente a la hegemonía de la praxis. Esta misma f un concepto eminentemente teórico.

«LÓGICA DEL DESMORONAMIENTO»

La actual desvinculación de Hegel se hace palpable e una contradicción que afecta al todo y no se deja compone de acuerdo con el sistema, como más particular. Crítico d la separación kantiana de contenido y forma, quiso Heg una filosofía sin forma independizable, sin un método manejar con indepedencia de la cosa; y, sin embargo, pro cedió metódicamente. La dialéctica no es de hecho ni sol método ni tampoco algo real entendido ingenuamente. N es un método: ya que la cosa no reconciliada, y que carec precisamente de esa identidad que el pensamiento imita está llena de contradicciones y se cierra a cualquier tenta tiva de una interpretación unánime. Pero es la cosa la que da motivo a la dialéctica, y no el impulso organizador del pensamiento. Tampoco es algo simplemente real: puesto que la contradictoriedad es una categoría reflexiva, la confrontación pensante de cosa y concepto. La dialéctica como procedimiento significa pensar en contradicciones a causa de la contradicción experimentada en la cosa y en contra de ella. Siendo contradicción en la realidad, es también contradicción a la realidad. Pero dicha dialéctica no es conciliable con Hegel. Su movimiento no tiende a la identidad en la diferencia de cada objeto con su concepto, más bien desconfía de lo idéntico. Su lógica es la del desmoronamiento: la figura armada y objetualizada de los conceptos que el sujeto cognoscente tiene inmediatamente ante sí. Su identidad con el sujeto es la falsedad misma. Con ella la preformación subjetiva del fenómeno se desliza por delante de lo no idéntico, del *individuum ineffabile*. El colmo de las determinaciones idénticas correspondería a la deseada imagen de la filosofía tradicional, de la estructura apriorística y su tardía forma arcaica, la ontología. Pero tal estructura es espíritu convertido en coacción en cuanto que es anterior a cualquier contenido específico y en cuanto que

—coagulada abstractamente— resulta sin más negativa. Hasta hoy el poder de dicha negatividad impera realmente. Otra cosa, ni siquiera ha empeorado todavía. Lo cual afecta a toda determinación particular. Cualquiera que se presente como coherente se muestra tan contradictoria como los modelos ontológicos ser y existencia. De la filosofía no se puede exigir nada positivo que sea idéntico con la construcción filosófica. A lo largo del proceso de desmitologización, la positividad tiene que ser negada hasta dentro de la razón instrumental que realiza la desmitologización. La idea de reconciliación prohíbe que se la conseptualice positivamente. Sin embargo, la crítica del Idealismo no rechaza lo que aprendió la construcción a partir del concepto y la energía que el método dio al uso de los conceptos. La única forma de escapar al confinamiento del Idealismo es por denro de él, llamándole por su nombre al repetir su propio proceder deductivo y demostrando su desunión y falsedad en el despliegue de la idea de totalidad. La pura identidad es lo que el sujeto pone en cuanto traído desde fuera. Criticarla inmanentemente quiere decir, por tanto, criticarla desde fuera. La paradoja se las trae. El sujeto tiene que reparar en lo diferente, lo que ha cometido contra él. Sólo así llega a liberarse de la apariencia de ser absoluta identidad. Esta apariencia es a su vez producto del pensamiento identificante, que, cuanto más degrada algo a mero ejemplo de su clase o aspecto, tanto más se figura poseerlo en sí sin intervención de la subjetividad.

ACERCA DE LA DIALÉCTICA DE LA IDENTIDAD

Cuando el pensamiento se abisma en lo que tiene inicialmente frente a sí, el concepto, y se da cuenta de su inmanente antinomia, está acariciando ya la idea de algo más allá de la contradicción. La contraposición del pensamiento con lo que le es heterogéneo se reproduce como contradicción inmanente del pensamiento mismo. La crítica que se hacen recíprocamente lo universal y lo particular consiste en actos identificantes, que juzgan sobre si el concepto corresponde a su contenido o lo particular a su concepto. Tal es el medio en que se realiza el pensamiento de la diferencia entre lo particular y el concepto. Y no sólo el pensamiento. La humanidad tiene que alcanzar la identidad junto con su concepto si es que debe librarse de la coacción que padece

en forma de identificación real. Todas las categorías importantes participan de aquella identidad. El principio de convertibilidad, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, tiene un hondo parentesco con el principio de identificación. Su modelo social es el canje, y éste no existiría sin aquél; el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y acciones aislados que no lo son. La extensión del principio reporta el mundo entero a lo idéntico, a la totalidad. Por el contrario, negar abstractamente el principio, proclamar a mayor gloria de la irreductibilidad de lo cualitativo el ideal de que ya no se debe proceder paso a paso, significaría buscar excusas para recaer en la injusticia anterior. Y es que el canje de equivalentes es desde tiempo inmemorial un nombre para intercambiar lo distinto apropiándose la plusvalía del trabajo. Pero aunque esta racionalidad era ideológica, contenía también una promesa. De anular simplistamente la categoría métrica de convertibilidad, harían su aparición entre nosotros la apropiación inmediata, la violencia, es decir, el puro privilegio de monopolios y camarillas. La crítica del principio de convertibilidad como instancia identificadora del pensamiento busca la realización de ese ideal del cambio libre y justo, que hasta ahora no fue más que un pretexto. Sólo así quedaría superado el canje. Aunque la teoría crítica lo ha desenmascarado como el cambio de lo igual y, sin embargo, desigual, la crítica de la desigualdad en la igualdad busca también la igualdad. Nada cambia en esto la fuerte reserva frente al rencor que encierra el ideal burgués de igualdad, incapaz de tolerar cualquier cosa que sea relativamente distinta. El día en que no le fuese sustraído a ningún hombre una parte de su trabajo y con él de su vida, la identidad racional habría sido alcanzada y la sociedad se hallaría más allá del pensamiento identificante. Esto se aproxima mucho a Hegel. Trazar la frontera con él no es cosa de esta o aquella distinción, sino de intención. Se trata de si la conciencia quiere afirmar y fomentar la identidad como lo último y absoluto, teóricamente y con consecuencia práctica, o si la siente como el aparato universal de coacción, tan necesario a fin de cuentas para escapar a la coacción universal, ya que la libertad sólo puede de hecho realizarse pasando por la coacción civilizadora y no como *retour à la nature*. Hay que oponerse a la totalidad, ya que está convicta de la misma diferencia consigo que niega según su concepto. Ello hace que la dialéctica negativa esté

vinculada a las categorías superiores de la filosofía de la identidad como a su punto de partida. En este sentido es también ella falsa, obedece a la lógica de la identidad y es una misma cosa con aquello contra lo que es pensada. Su proceso crítico afecta a los conceptos que ella trata formalmente, como si también para ella siguiesen siendo los primeros. En él tiene que corregirse ella misma. Una cosa es que un pensamiento se pliegue principal y coherentemente a la forma que le corresponde inevitablemente, para negar de manera inmanente la pretensión de la filosofía tradicional a una estructura cerrada, y otra muy diferente que urja de por sí esta forma de la totalidad, con la intención de convertirse a sí mismo en lo primero. Gracias a la absoluta formalización del principio de identidad, éste significaba en el Idealismo afirmación. La cópula dice: esto es así y no de otro modo. Es la acción pura de la síntesis, que ella representa, la que proclama ese «y no de otro modo», si es que quiere ser realizada. En toda síntesis opera la voluntad de identidad. Esta parece positiva y deseable. La identidad reconciliaría con el yo al substrato de la síntesis y lo haría bueno. De aquí no hay más que un paso al *desideratum* moral de que, ya que el sujeto se da cuenta de hasta qué punto es suya la cosa, se debe plegar a lo que le es heterogéneo. Identidad es la forma originaria de ideología. Su sabor consiste en su adecuación a la realidad que oprime. Adecuación fue siempre a la vez sumisión bajo objetivos de dominación, y en este sentido su propia contradicción. Tras el esfuerzo indecible que tuvo que costar a la especie humana la implantación del primado de la identidad, incluso contra sí misma, ahora se alegra y disfruta de su victoria convirtiéndola en determinación de la cosa vencida: lo que le ocurrió a ésta tiene que presentarlo como su esencia. La ideología debe su inmunidad contra la ilustración a la complicidad con el pensamiento identificante, es decir, con el pensamiento *tout court*. El es quien pone de manifiesto su componente ideológica, no cumpliendo jamás su juramento de que el no-yo es a fin de cuentas el yo. Cuanto más se apodera el yo del no-yo, tanto más degradado a objeto se encuentra. La identidad se convierte en instancia de una doctrina de la acomodación en la que el objeto, al que tiene que acomodarse el sujeto, se cobra en éste el daño que le causó, haciéndole cargarse de razón contra su razón. De ahí que la crítica de la ideología no sea algo periférico ni un problema específico de la ciencia, limi-

tado al espíritu objetivo y a los productos del subjetivo, sino algo filosóficamente central como crítica de la misma conciencia constitutiva.

REFLEXIÓN DEL PENSAMIENTO SOBRE SÍ MISMO

La fuerza de la conciencia alcanza a su propio engaño. Este es reconocible racionalmente cuando la racionalidad pierde el control y se desprende de sí misma, convirtiéndose verdaderamente en mitología. La *ratio* se convierte en irracionalidad tan pronto como desconoce en su necesario desarrollo que la desaparición de su sustrato, por estilizado que se encuentre, es su propia obra, producto de su abstracción. Cuando el pensamiento sigue inconscientemente la ley de su dinamismo, se vuelve contra su sentido, el cual es lo pensado por el pensamiento; sólo ello es capaz de contener la evasión a las intencionalidades subjetivas. La imposición de la autarquía condena al pensamiento al vacío. Al final, éste se convierte subjetivamente en idiotez y primitivismo.

La degeneración de la conciencia es producto de su carencia de reflexión crítica sobre sí. Esta es capaz de calar el principio de identidad. Pero sin identificación es imposible pensar; determinar es identificar. Y, sin embargo, también la identidad se aproxima a lo que es el objeto mismo en cuanto no es idéntico; al acuñarlo, quiere dejarse acuñar por él. El *telos* secreto de la identificación, que hay que salvar en ella, es la diferencia. El fallo del pensamiento tradicional consiste en que toma la identidad por su objetivo. La fuerza que hace saltar la apariencia de identidad es la del mismo pensamiento, ya que la aplicación de su «esto es» hace tambalearse su forma, por imprescindible que ésta sea. El conocimiento de lo diferente es dialéctico además, porque precisamente él identifica más y de otro modo que el pensamiento de la identidad. Mientras que a él le interesa qué es esto, el pensamiento de la identidad dice bajo qué está subsumido, de qué es un caso o qué representa, o sea lo que no es en sí mismo. El pensamiento de la identidad se aleja tanto más de la identidad de su objeto cuanto más desconsideradamente la emprende con él. La crítica no hace desaparecer la identidad, sino que la cambia cualitativamente. Por algo conserva elementos de la afinidad del objeto con su pensamiento. Aunque sea *hybris* pretender que

la identidad existe, de modo que la cosa corresponda en sí a su concepto, este ideal no debe ser simplemente desechado; en el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto perdura la nostalgia de que ojalá llegase a serlo. De esta manera se contiene la identidad en la diferencia consciente. Ciertamente, suponer la identidad es, incluso en la lógica formal, lo que hay de ideológico en el puro pensamiento. Sin embargo, ahí se encierra también la componente de verdad que posee la ideología: la referencia a que no debe existir ni contradicción ni antagonismo alguno. Ya en el simple juicio identificante el elemento pragmático, dirigido al dominio de la naturaleza, va acompañado de una componente utópica. A tiene que ser lo que A no es todavía. Tal esperanza se apoya contradictoriamente en el punto en que cede la forma de la identidad predicativa. La tradición filosófica le llamó ideas. Las ideas no son ni *jorís* ni huero repique, sino signos negativos. La falsedad de toda identidad adquirida es la forma pervertida de la verdad. Las ideas viven en los intersticios, entre lo que las cosas pretenden ser y lo que son. La utopía sería una convivencia de lo distinto por encima de la identidad y la contradicción. Ella está en el fondo, cuando la identificación se autorreflexiona en la forma en que el lenguaje emplea esa palabra fuera de la lógica, no para hablar de la identificación de un objeto, sino de una identificación con hombres y cosas. La única forma de resolver la disputa griega sobre si lo que conoce a lo semejante es semejante o desemejante es dialéctica. En la tesis de que sólo lo semejante es capaz de conocer lo semejante se hace consciente la indeleble componente de mímesis que hay en todo conocer y praxis humanos; pero tal conciencia se convierte en mentira cuando la afinidad, que a pesar de ser innegable encierra una enorme lejanía, se pone a sí misma como algo positivo. La inevitable consecuencia gnoseológica es, falsamente, la conversión del objeto en sujeto. La filosofía tradicional se figura que conoce lo desemejante cuando se lo asimila; en realidad no hace más que conocerse a sí misma. La idea de una filosofía transformada sería percibir lo semejante, determinándolo como lo que no se le asemeja. Lo que hay de diferencia en el juicio identificante es directamente evidente en cuanto cada objeto singular subsumido bajo una clase posee determinaciones ajenas a la definición de ésta. En cambio vale a la vez lo contrario para un concepto más enérgico, que no sea simplemente la unidad distintiva de los objetos aislados de que

ha sido extraído. El juicio: fulano de tal es un hombre libre, se refiere, pensado con énfasis, al concepto de libertad. Pero éste, por su parte, es a la vez más que lo predicado de ese hombre, como ese hombre posee otras determinaciones que hacen de él más que el concepto de su libertad. El concepto de libertad no implica sólo su validez para todos los hombres singulares definidos por la libertad, sino que se alimenta de la idea de una situación en el que los individuos tendrían cualidades que aquí y ahora no pueden atribuirse a ninguno. El elogio de alguien como libre se caracteriza específicamente por el presupuesto de que en él se manifiesta un imposible, y por eso le es atribuido. Esto, llamativo y a la vez secreto, anima todos los juicios identificantes que valen de algún modo la pena. En cuanto el concepto de libertad es aplicado empíricamente, queda por debajo de su propio nivel, deja de ser lo que dice. Sin embargo, nunca puede dejar de ser a la vez el concepto de lo que abarca, y por tanto tiene que ser confrontado con ello. Tal confrontación le sitúa frente a su contradicción consigo mismo. Definiciones «operacionales», meramente secundarias, han intentado una y otra vez excluir del concepto de libertad lo que la terminología filosófica llamó antaño su idea; de este modo, para hacer manejable el concepto, se le degradó frente a lo que constituye su referencia esencial. Lo individual es a la vez más y menos que su determinación universal. Pero la única forma de que lo particular y determinado se encuentre a sí mismo es la superación de esa contradicción, o sea la identidad lograda entre lo particular y su concepto. De ahí que al individuo le interese conservar para sí no sólo lo que le roba el universal, sino también, frente a la propia indigencia, ese plus del concepto, que hasta el día de hoy viene experimentando como su propia negatividad. El contenido de la contradicción entre universal y particular es que no existe todavía la individualidad, y ésta es, por tanto, mala allí donde se establece. Por otra parte, la contradicción entre el concepto de libertad y su realización no deja a la vez de ser la insuficiencia del concepto. El potencial de libertad exige crítica frente a aquello en que le convirtió su inevitable formalización.

Objetividad de la contradicción

La contradicción de que acabamos de hablar no es un fallo subjetivo del pensamiento. La objetiva contradictoriedad es lo irritante en la dialéctica, especialmente para la filosofía de la reflexión, que hoy, como en tiempos de Hegel, sigue predominando. La lógica que hoy rige absolutamente considera la dialéctica como incompatible con ella, algo que el acuerdo formal del juicio debe eliminar. Para una crítica que se atenga abstractamente a este acuerdo, la contradicción objetiva no será más que una forma pretenciosa de decir que el aparato conceptual subjetivo afirma inevitablemente la verdad de su juicio como la del ente particular sobre el que juzga, mientras que este ente no concuerda con el juicio sino en cuanto se halla ya preformado por la aspiración *tética* en las definiciones de los conceptos. Lo permitiría asimilar fácilmente la avanzada lógica de la filosofía de la reflexión. Pero la contradicción objetiva no designa sólo la parte del ente que queda fuera del juicio, sino algo que entra en lo mismo que es juzgado. Y es que el juicio se refiere siempre al ente que debe ser juzgado, por encima de la particularidad encerrada en el juicio; de otro modo éste sería superfluo por su misma intención. Y esta intención es precisamente lo que no basta. El lema negativo de la filosofía de la identidad ha conservado su fuerza; nada particular es verdadero, nada, a pesar de las pretensiones de particularidad, es ello mismo. La contradicción dialéctica no es ni mera proyección en la cosa de una fracasada formación de conceptos ni una metafísica vesánica. La experiencia prohíbe componer en la unidad de la conciencia cualquier contradicción que se presente. Hay contradicciones irreductibles a unidad de no ser manipulándolas, interponiendo miserables conceptos genéricos, que hacen desaparecer las diferencias esenciales. Por ejemplo, la que media entre la determinación que el individuo sabe que es suya, y la que le impone la sociedad si quiere ganarse la vida: su «papel». Lo mismo ocurre con el principio del canje, que aumenta las fuerzas productivas en la sociedad actual a la vez que amenaza cada vez más a ésta con su destrucción. Una conciencia subjetiva a la que le resulte inaguantable la contradicción caerá en una elección desesperada: o estiliza conciliadora-

mente la marcha hostil de las cosas y la obedece heterónomamente contra la mejor convicción propia, o bien se mantiene obstinadamente fiel a la propia personalidad y tiene que ignorar el mundo y deshacerse contra él. La conciencia no puede eliminar por sí misma la contradicción objetiva y sus emanaciones, a base de actos mentales. Sí en cambio comprenderla; todo lo demás son vanas aseveraciones. La contradicción tiene más peso del que le dio Hegel, que fue el primero en tematizarla. Antes vehículo de la identificación total, se está convirtiendo en el *organon* de su imposibilidad. Los adversarios del conocimiento dialéctico le reprochan que construye contradicciones desde arriba para avanzar solucionándolas; pero eso no es verdad, a pesar de que la *Lógica* de Hegel procede a veces así. Por el contrario, a la dialéctica le corresponde perseguir la disparidad entre pensamiento y cosa, y experimentarla en ésta. La dialéctica no tiene por qué temer el reproche de estar poseída por la idea fija del antagonismo objetivo, cuando en realidad la cosa ya está pacificada; nada individual encuentra su paz en un todo sin ella. Los conceptos aporéticos de la filosofía son jalones de lo irresuelto objetiva, no sólo mentalmente. Echar la culpa de las contradicciones a la cazurra tozudez especulativa sería desplazar el problema. Aunque no sea más que por vergüenza, la filosofía debe enfrentarse con una idea de Georg Simmel: lo asombrosamente poco que se le nota a su historia los sufrimientos de la humanidad. La contradicción dialéctica no «es» simplemente; su intención —su componente subjetiva— es, por el contrario, no dejarse disuadir en este sentido, y ella es quien hace a la dialéctica dirigirse hacia lo distinto. El movimiento dialéctico es autocrítica de la filosofía; en este sentido es filosófico.

El concepto como punto de partida

Si el ente no existe inmediatamente, sino sólo a través del concepto, parece que habrá que comenzar por el concepto, no por el simple dato. El mismo concepto del concepto ha llegado a ser problemático. Incluso en cuanto concepto sus rasgos racionales se entrecruzan con tantos otros arcaicos como los de su contrincante irracionalista, la intuición: restos de pensamiento e ideal cognitivo estáticos en medio de una conciencia dinamizada. El concepto tiene

una exigencia inmanente de invariabilidad, que es la que crea el orden frente a la fluidez de su contenido. Esta es negada por la forma del concepto, también en esto «falsa». En la dialéctica el pensamiento protesta contra los arcaísmos de su forma conceptual. Antes de todo contenido, el concepto en sí independiza su propia forma frente a los contenidos. Por de pronto, el principio de identidad; algo que es postulado simplemente por su utilidad para pensar, es tomado por una realidad en sí, firme y constante. El pensamiento identificante objetiva por medio de la identidad lógica del concepto. La dialéctica, en cuanto subjetiva, tiende a pensar que la forma del pensamiento ya no convierte a sus objetos en inmutables, siempre iguales a sí mismos; la experiencia contradice tal inmovilismo. Lo lábil que es la identidad de lo firme en la filosofía tradicional queda de manifiesto en su fiador, la conciencia individual. Esta, como anticipación abstracta de la unidad, tiene que fundamentar, según Kant, toda clase de identidad. Y realmente el individuo maduro se acordará retrospectivamente con claridad de su pasado lejano, en cuanto existió ya antes con cierta conciencia. La conciencia crea unidad, por irreal e inaprensible que le resulte su infancia. Pero en esa irrealidad el yo recordado, que antes fuimos y que potencialmente vuelve a identificarse con nosotros, se hace a la vez un otro, un extraño, y debe ser pensado con distancia. Tal ambivalencia de identidad y diferencia se mantiene incluso en la problemática lógica de la identidad. El lenguaje especializado tendría a punto para ésta la fórmula corriente de identidad en la diferencia. Por de pronto, habría que contraponerle la diferencia en la identidad. Con todo, esta inversión meramente formal dejaría lugar a la subrepción de que la dialéctica es entonces en medio de todo *prima philosophia* como *prima dialectica* *.

* «En el caso de que la dialéctica no hiciera más que reelaborar y profundizar hasta una totalidad el resultado de las ciencias particulares, sería empiría superior y propiamente nada más que una reflexión empeñada en exponer a partir de las experiencias la armonía del todo. Esto quiere decir, que la dialéctica no puede reñir con el punto de vista genérico ni gloriarse de un progreso inmanente que excluya las adquisiciones contingentes de la observación y los descubrimientos; es decir, que la dialéctica trabaja sólo por el mismo camino y con los mismos medios que las demás ciencias, con la única diferencia de que su fin es la conjunción de las partes en el pensamiento del todo.

Por consiguiente aquí se plantea de nuevo un grave dilema. O el desarrollo dialéctico es independiente y determinado sólo por sí mis-

El giro hacia lo diferente se acredita en su realización; de quedarse en declaración, se revocaría a sí mismo. Incluso cuando las filosofías tradicionales construyeron, según el lema de Schelling, su construcción era propiamente una reconstrucción, incapaz de tolerar cualquier cosa que no hubiese sido digerida de antemano por ellas. Todo, incluido lo heterogéneo, y al fin el espíritu, lo interpretaron como propio y se les convirtió de nuevo en igual, idéntico; como con un juicio analítico gigantesco se repitieron en la identidad, sin dejar sitio para lo cualitativamente nuevo. Profundamente grabada se encuentra la costumbre mental de que sin esa identidad estructural la filosofía es imposible y se deshace en la pura yuxtaposición de constataciones. El mero intento de orientar el pensamiento filosófico hacia lo diferente en vez de hacia la identidad pasa por contrasentido; ¿o reduce a priori lo diferente a su concepto y lo identifica con él? Este tipo de objeciones evidentes es demasiado radical y por eso lo es demasiado poco, como casi todas las preguntas radicales. Hay algo de un esclavizante espíritu de trabajo, que hace estragos en el incansable recurso a instancias superiores; lo que no impide que la forma de ese recurso retroceda cada vez más ante aquello que se trata de comprender y lo deje intacto. La misma categoría de la raíz, del origen, representa la dominación, confirma al primero en haberse presentado, porque llegó el primero; al nativo contra el inmigrante, al sedentario contra el nómada. El origen atrae, porque no se presta a componendas con lo derivado, la ideología; pero es a su vez un principio ideológico. De Karl Kraus es una frase que suena conservadoramente: «El origen es la meta». Pero en ella se expresa también, seguramente sin pretenderlo, que el concepto del origen debería ser privado de su aberración estática. La meta no sería volver al origen, al fantasma de la buena naturaleza, sino que el origen correspondería sólo a la meta y sólo a partir de ésta se constituiría. El origen no puede ser buscado más que en la vida de lo efímero.

---

mo, en cuyo caso realmente tiene que saberlo todo por sí mismo; o presupone las ciencias finitas y los conocimientos empíricos, y entonces el progreso inmanente y la conexión total quedan rotos por lo asumido extrínsecamente; de este modo la dialéctica se comporta por añadidura sin crítica alguna frente a la experiencia. La dialéctica verá lo que elige. Yo no veo otra alternativa.» (F. A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, tomo I, Leipzig, 1870, p. 91 ss.)

SÍNTESIS

La dialéctica, en cuanto idealista, fue también filosofía del origen. Hegel la comparó con el círculo. Al volver el resultado del movimiento a su origen, queda mortalmente anulado. De este modo debía producirse la identidad entre sujeto y objeto sin solución de continuidad. Su instrumento gnoseológico se llamaba síntesis, y se colocaba frente a la crítica no como acto particular de la mente, que junta los factores superados en su relación, sino en cuanto idea conductora y suprema. Entretanto el concepto de síntesis —construcción contra disolución— evidentemente ha cobrado de ordinario un sentido que nunca tal vez se ha manifestado tan repugnantemente como en la invención de una supuesta psicosíntesis contra el psicoanálisis de Freud. Se comprende que una antipatía alérgica por la palabra síntesis se resista a emplearla. Hegel la emplea mucho menos de lo que hacía suponer el esquema triádico, cuyo sonsonete puso él mismo al descubierto. Este hecho pudiera corresponder a la real estructura de su pensamiento. En él predominan las negaciones concretas de conceptos, que son enfocados en primerísimo plano y volteados en todos los sentidos. Lo que en tales meditaciones se caracteriza formalmente como síntesis permanece fiel a la negación en cuanto se encarga de salvar lo que cedió ante el movimiento previo del concepto. La síntesis hegeliana percibe en conjunto la insuficiencia de ese movimiento, por así decirlo en sus costos de producción. Hegel llegó pronto a hacerse casi consciente de la negatividad de la lógica dialéctica que él desarrolló: en la introducción a la *Fenomenología*. Según esta introducción, cualquier objeto debe ser contemplado el tiempo que haga falta, hasta que se mueva en virtud de su propio sentido, o sea de su identidad, y se convierta así en diferente consigo mismo. Tal exigencia no es sintética, sino analítica. Para que los conceptos estén a su propia altura, su estatismo tiene que liberar la dinámica que encierra; algo así como el hervidero que descubre el microscopio en la gota de agua. Por eso se llama fenomenológico dicho método, como relación pasiva con lo que aparece. Lo que Benjamin llamó dialéctica en suspenso estaba ya en Hegel muy por encima de todo lo que cien años después se presentó como

Fenomenología. Dialéctica significa objetivamente romper la imposición de identidad por medio de la energía acumulada en esa coacción y coagulada en sus objetivaciones. Hegel lo ha impuesto parcialmente contra ésta, aunque no fue capaz de reconocer lo falso de la imposición de identidad. Una vez que el concepto se experimenta en sí mismo como dinámico y distinto de sí deja de ser sólo él mismo y se dirige, como dice Hegel, a su «otro»[3], sin absorberlo. Al no agotarse en sí mismo lo que le es propio, el concepto se determina por lo que le es exterior. En cuanto él mismo, no es de ningún modo sólo él mismo. Cuando Hegel trata en la *Ciencia de la Lógica* la síntesis de la primera tríada, el devenir[4], equipara primero ser y nada como lo totalmente vacío e indeterminado y en seguida atiende a la diferencia, que anuncia la absoluta diversidad del sentido literal de ambos conceptos. De este modo perfila aún más su temprana doctrina, de que una identidad con sentido, o sea más que tautológica, sólo puede ser predicada de lo diferente; las componentes dejan de ser idénticas sólo en cuanto sintetizadas en su mutua identidad. De aquí le brota a la afirmación de su identidad aquella intranquilidad que Hegel llama devenir y es la vibración en sí de esa identidad. Como conciencia de la diferencia a través de la identidad, la dialéctica es no sólo un proceso progresivo, sino también regresivo. En este sentido la imagen del círculo la describe correctamente. El despliegue del concepto implica a la vez desandarlo, sintetizar la determinación de la diferencia que se perdió en el concepto, que «desapareció»; como en Hölderlin, es casi una anámnesis de lo natural que tuvo que morir. Sólo una vez realizada la síntesis, en la unión de los factores contradictorios, se manifiesta su diferencia. Mientras no se ha dado el paso de que ser y nada son lo mismo, ambos permanecen, con una palabra favorita de Hegel, mutuamente «indiferentes». Sólo cuando ambos tienen que ser lo mismo, se convierten en contradictorios. La dialéctica no se avergüenza de parecerse a la procesión de Echternach. Sin duda, Hegel ha limitado contra Kant la prioridad de la síntesis. Ya en Kant las categorías pluralidad y unidad se encontraban yuxtapuestas; Hegel las reconoció además

[3] Vid. HEGEL, *Ciencia de la Lógica* (Buenos Aires, 1956), II, 70 (WW IV, 543).
[4] Vid. *op. cit.*, I, 108 (WW IV, 98).

—según el modelo de los últimos diálogos de Platón— como componentes mutuamente imprescindibles. Por otra parte, Hegel, lo mismo que Kant y la tradición entera, incluido Platón, toma partido por la unidad. Tampoco su negación abstracta cuadra con el pensamiento. La ilusión de poseer inmediatamente lo múltiple repercutiría como regresión mimética en mitología, en niebla de lo difuso, lo mismo que en el polo opuesto el pensamiento unitario, imitación de la ciega naturaleza a fuerza de reprimirla, termina en opresión mítica. La reflexión de la ilustración sobre sí misma no es su revocación, aunque el mantenimiento del *status quo* haga que sea corrompida en este sentido. Ni siquiera el giro autocrítico del pensamiento unitario puede pasarse sin conceptos, síntesis coaguladas. La forma de convertir la tendencia de los actos sintetizantes es que se den cuenta del menoscabo que causan a lo múltiple. Sólo la unidad trasciende la unidad. En ella encuentra su derecho de existencia la afinidad, que fue arrinconada por el avance de la unidad y no obstante invernó en ella, si bien secularizada hasta lo irreconocible. Ya Platón sabía muy bien que las síntesis del sujeto imitan por intermedio del concepto lo que aquella síntesis pretende de por sí.

CRÍTICA DE LA NEGACIÓN POSITIVA

Lo diferente no puede ser obtenido inmediatamente como algo a su vez positivo, incluso si para ello se recurre a la negación de lo negativo. Esta no es en sí misma, como quería Hegel, afirmación. Lo positivo que según Hegel resulta de la negación no sólo comparte el nombre con la positividad que combatió en su juventud. La equiparación de la negación de la negación con la positividad es la quintaesencia de la identificación, el principio formal reducido a su más pura forma. Con él triunfa en lo más íntimo de la dialéctica el principio antidialéctico, la misma lógica tradicional que apunta *more arithmetico* menos por menos igual a más y está copiada de la misma matemática a la que Hegel fue por lo demás tan alérgico. Una vez que el todo es el hechizo, lo negativo, también lo será la negación de las particularidades cuya suma es él. Lo único positivo de esta negación sería la negación determinada, la crítica, no un resultado que se invierte con la buena sombra de con-

servar la afirmación. La positividad del Hegel maduro reproduce una inmediatez opaca, que, por producida, es también apariencia; por eso muestra precisamente rasgos de lo malo, como lo llamaba el lenguaje anterior a la dialéctica. Los análisis hegelianos destruyen la aparente enseidad subjetiva *. Sin embargo, eso no basta de ningún modo para convertir en algo superior a la institución encargada de superar la conciencia y hacerla encontrarse consigo misma; la institución es tratada casi matemáticamente. Por el contrario, en ella se reproduce y amplifica lo que la subjetividad negaba con razón, aun dentro de toda la abstracción que, asimismo oprimida, le haya podido caracterizar. La negación que practicó el sujeto era legítima. También lo es la que se le practicó a él, y, sin embargo, ideología. La misma *Lógica* de Hegel se da cuenta intermitentemente de lo que éste olvida en cada nuevo escalón dialéctico: el derecho del anterior; así prepara él mismo el molde de lo que tacha de negación abstracta: una abstracta positividad, es decir, confirmada por la arbitrariedad subjetiva. Tal positividad brota teóricamente del método —no, como debía ser según Hegel, de la cosa— y se ha propagado por el mundo como ideología, por más que así se convierta en un ridículo aborto de realidad, y por tanto convicto de ser monstruoso. Lo positivo es fetichizado en sí hasta el extremo del tópico sanguinario de las fuerzas positivas, pasando por el elogio que otorga el lenguaje vulgar a los hombres que saben ser «positivos». Por el contrario, lo serio de una negación tenaz es que no se presta a sancionar lo existente. La negación de la negación no rescinde a ésta, sino que demuestra que no era suficientemente negativa. De otro modo seguiría siendo desde luego dialéctica, y como tal la integró Hegel, pero al precio de su debilitación hasta terminar siendo indiferente a lo puesto inicialmente. Lo negado es negativo hasta que ha desaparecido. Esta es la diferencia decisiva con respecto a Hegel. Recurrir a la identidad para conciliar de nuevo la contradicción dialéctica, expresión de lo irreductiblemente diferente, equivale a ignorar lo que ésta significa, retrocediendo al puro pensamiento deductivo. La única forma de defender que la negación de la negación es positividad consiste en presuponer a ésta de entrada como forma universal del concepto. Esto se llama poner a buen recaudo el botín del primado de la lógica sobre lo metalógico, del fraude idealista que es la filosofía en su forma abstracta: la justificación en sí. Al renovar la ofuscación de retroceder a la identidad, la negación de la negación se convierte en una proyección sobre el Absoluto de la lógica deductiva y en último término del principio de la subjetividad. La penetración más profunda y su descomposición son legibles en la ambigua afirmación hegeliana de que «también la verdad es lo positivo, pues es el saber que concuerda con el objeto; pero sólo es esta igualdad consigo misma, en cuanto el saber se ha portado negativamente con lo otro, en cuanto ha penetrado el objeto hasta el fondo y ha superado la negación que éste es»[5]. La calificación de la verdad como comportamiento negativo del saber, que impregna el objeto —es decir, borra la apariencia de su inmediata forma de ser concretamente— suena como un programa de dialéctica negativa en cuanto saber «que concuerda con el objeto». Sin embargo, este saber reniega de ese programa implantándose como positividad. La fórmula «igualdad consigo misma», pura identidad, pone al descubierto el truco del saber objetivo, que abandona el objeto para convertirse en tautología de una absolutizada *nóesis noéseos*. La idea de reconciliación se opone irreconciliablemente a su afirmación en el concepto. Objetar que la crítica de la positiva negación de la negación impide cualquier movimiento dialéctico, dañando al nervio vital de la lógica hegeliana, indica una fe en autoridades, que reduce la dialéctica a la forma en que Hegel interpretó su propio sistema. Indudablemente éste se derrumbaría privado de ese principio; pero el contenido experimental de la dialéctica no reside en el principio, sino en la resistencia de lo otro contra la identidad; de ahí la fuerza de la dialéctica. En ella hay también sujeto, en cuanto la hegemonía de éste sobre la realidad produce las contradicciones; pero éstas se han

* Como casi todas las categorías hegelianas, también la de la negación negada y, por tanto, positiva, encierra su contenido de experiencia, en concreto para el proceso subjetivo del conocimiento filosófico. Una vez que el cognoscente sabe con suficiente precisión lo que le falta a un conocimiento o lo que es falso en él, también suele poseer ya gracias a esa concreción lo que echa de menos. Sólo que este factor de la negación determinada es de suyo subjetivo y no puede ser endosado a la lógica objetiva, menos aún a la metafísica. De todos modos él es quien habla más fuerte en favor de la suficiencia del conocimiento enfático, es decir: de que éste es capaz de él. Y ahí encuentra un apoyo la posibilidad de la metafísica, incluso si no es la hegeliana.

5 *Op. cit.*, II, 70.

infiltrado en el objeto. Una forma de suprimir la dialéctica, ampliándola a totalidad, es atribuirla puramente al sujeto, eliminar la contradicción como por sí misma. La dialéctica brotó en Hegel dentro del sistema; pero éste no es su medida.

TAMBIÉN PARTICULAR, NO ÚLTIMO

Una vez que el pensamiento se ha extraviado en la identidad, capitula fácilmente ante lo enigmático y hace del enigma del objeto un tabú para el sujeto. Este debe informarse irracionalista o cientístamente y en vez de tocar a lo que no se le asemeja, se rendirá ante el ideal gnoseológico corriente, mostrándole encima respeto. Este ideal desde luego no se encuentra lejos de tal actitud mental. Nunca le abandonan el apetito de asimilar junto con la aversión contra lo inasimilable, que precisamente necesita según él del conocimiento. De ahí que la voracidad desenfrenada no sea la única en hacer el caldo gordo a lo existente, prestándole el nimbo y la autoridad de lo espiritualmente impenetrable y duro; idénticos efectos tiene la resignación de la teoría ante la particularidad. Lo que existe en particular ni coincide con su concepto general, el de existencia, ni es indescifrable, al modo de una instancia última contra la que el conocimiento sólo conseguiría descornarse. En vez de existir simplemente para sí, es en sí su otro y está unido a ello; tal es el resultado más duradero de la lógica hegeliana. Lo que es, es más de lo que es. Este plus no le es impuesto, sino inmanente en cuanto expulsado de él. En este sentido lo diferente sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones. Lo más íntimo del objeto se muestra a la vez como lo externo a éste; su cerrazón, como apariencia y reflejo de un procedimiento que identifica y fija. Ahí lleva la insistencia pensante en lo individual, aplicada a su esencia en vez de al universal que la representa. La comunicación con otro se cristaliza en el individuo que está mediado por ella en su existencia. Como Husserl percibió, lo universal mora realmente en el centro de la cosa individual, sin necesidad de esperar para constituirse a la comparación de un individuo con otro. En efecto —y de esto se despreocupó Husserl—, la individualidad absoluta es producto del mismo proceso de abstracción que se pone en marcha por causa de ésta. Lo individual no se

puede deducir a partir del pensamiento. Por el contrario, el núcleo de lo individual podría compararse a esas obras de arte extremamente individuadas e irreductibles a esquema alguno, cuyo análisis reencuentra en el extremo de su individuación rasgos de universal, esto es una inconsciente participación en la tipología.

CONSTELACIÓN

Si la componente sintética sobrevive sin negación de la negación, pero también sin entregarse al principio supremo de la abstracción, ello se debe a que los conceptos se presentan en constelación, en vez de avanzar en un proceso escalonado de concepto en concepto superior, más universal. La constelación destaca lo específico del objeto, que es indiferente o molesto para el procedimiento clasificatorio. Un modelo en este sentido es el proceder del lenguaje. Este no ofrece sólo un sistema de signos a las funciones cognitivas. Allí donde se presenta esencialmente como lenguaje, representando algo, sus conceptos carecen de definición. Su objetividad se la da el lenguaje por medio de la relación en que los pone, centrándolos alrededor de una cosa. De este modo sirve a la intención del concepto, de expresar por completo aquello a que se refiere. Sólo las constelaciones representan, desde fuera, lo que el concepto ha amputado en el interior, el plus que quiere ser por más que no lo pueda. Al reunirse los conceptos alrededor de la cosa que hay que conocer, determinan potencialmente su interior, alcanzando con el pensamiento lo que éste elim[illegible] nó necesariamente de sí. Es lo que toma en cuenta el u[illegible] hegeliano del término «concreto», según el cual las co[illegible] son en sí mismas su contexto, no su pura identidad, y p[illegible] otra parte, aunque ataca a la lógica discursiva, no la d[illegible] cuida. Sin embargo, la dialéctica de Hegel era muda, m[illegible] tras que el más simple sentido literal de dialéctica post[illegible] el lenguaje; en este sentido Hegel permaneció adscrit[illegible] la ciencia usual. En el sentido enfático no necesitaba [illegible] lenguaje, porque todo, hasta lo mudo y opaco, tenía [illegible] ser, según él, espíritu y el espíritu el contexto. Tal s[illegible] sición es insalvable. Por otra parte, no se puede negar [illegible] aquello que es irreductible a un contexto previamente [illegible] sado, trasciende su aislamiento a partir de sí mismo. [illegible] efecto, su característica es la diferencia, comulga co[illegible]

mismo de lo que el concepto le separó. Opaco, lo es sólo para la pretensión totalizante de la identidad, a cuya presión se resiste. De todos modos, busca como tal la palabra. El lenguaje le permite substraerse a la jurisdicción de la propia identidad. Aquello que en lo diferente es indefinible por el concepto supera su existencia particular, en la que se retira fascinado por el concepto en el mismo hacer de su polo opuesto. El interior de lo diferente es su relación con lo que no es por sí mismo y le es negado por la identidad helada y reglamentada consigo mismo. También esto debe ser aprendido de Hegel, sin hacer concesiones a los aspectos represivos de su doctrina de la enajenación. El objeto se abre a una insistencia monadológica, cuando ésta es consciente de la constelación en que él se encuentra. La posibilidad de abismarse en el interior requiere de ese exterior. Pero una tal universalidad inmanente de lo singular existe objetivamente en forma de historia sedimentada. Esta se encuentra en lo singular y fuera de ello, abarcándolo y dándole su lugar. Percibir la constelación en que se halla la cosa es lo mismo que descifrarla como la constelación que lleva en sí en cuanto producto del devenir. A su vez la separación radical entre interior y exterior se halla condicionada históricamente. El único saber capaz de liberar la historia encerrada en el objeto es el que tiene en cuenta el puesto histórico de éste en su relación con otros, el que actualiza y concentra algo ya sabido transformándolo. Conocer el objeto con su constelación es saber el proceso que ha acumulado. El pensamiento teórico rodea en forma de constelación al concepto que quiere abrir, esperando que salte de golpe un poco como la cerradura de una refinada caja fuerte: no con una sola llave o un solo número, sino gracias a una combinación de números.

CONSTELACIÓN EN LA CIENCIA

La filosofía se desinteresó de la exploración de los objetos a través de sus constelaciones; por eso es más interesante a este respecto la investigación científica de talla, la cual ha funcionado con frecuencia por encima de la conciencia de sí misma que le da el cientismo. No es que se requiera partir del contenido propio hacia disquisiciones metafísicas —por ejemplo, *El origen de la tragedia alemana*, de Benjamin— que entienden el mismo concepto de

verdad como constelación[6]. Más bien habría que recurrir a un sabio de mentalidad tan positiva como Max Weber. Cierto que para él los «tipos ideales» son recursos con que acercarse al objeto, carentes de toda substancialidad en sí mismos y arbitrariamente remoldeables. En este sentido se mantiene por completo dentro de la gnoseología subjetivista. Pero por más que el nominalismo estime sus conceptos en nada, en él se hace valer siempre algo de la constitución de la cosa, por encima de las ventajas meramente operacionales; y éste no es el menor motivo de crítica que ofrece un nominalismo ingenuo. Así también los trabajos empíricos de Weber se dejan guiar mucho más por el objeto de lo que cabría esperar en la metodología del suroeste alemán. La investigación, al menos la de un objeto social, se convierte en falsa cuando se limita en su radio de acción a dependencias en las que se pretende ver el fundamento del objeto, a la vez que se prescinde de la determinación de éste por la totalidad. En este sentido el concepto es realmente la razón suficiente de la cosa *. Sin el concepto general las dependencias ocultan la más real de todas, la que procede de la sociedad; y ninguna *res* aislada de las que el concepto abarca puede apropiársela adecuadamente. Sin embargo, ella no aparece más que a través de lo singular y de este modo el concepto recupera el conocimiento concreto. Al contrario de lo usual en la práctica científica, cuando Weber se planteó en su trabajo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* el problema de la definición de éste se dio tanta cuenta de lo difícil que es definir conceptos históricos, como antes de él sólo lo habían visto filósofos: Kant, Hegel, Nietzsche. Expresamente rechaza el procedimiento definitorio por deslinde según el esquema «*genus proximum, differentia specifica*»[7]

[6] Vid. WALTER BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Frankfurt, 1963), p. 15 ss.

* «Esta relación, vale decir, el todo como unidad esencial, se halla sólo en el concepto, en el fin. Para esta unidad las causas mecánicas no son suficientes, porque no se halla en su base el fin como unidad de las determinaciones. Bajo la denominación de razón suficiente LEIBNIZ, por consiguiente, ha entendido aquélla que fuera suficiente también para esta unidad y, por ende, que comprendiese en sí no sólo las puras causas, sino las causas finales. Esta determinación del fundamento no pertenece empero todavía a este punto; el fundamento teleológico es una propiedad del concepto y de la mediación por medio de él, que es la razón.» (HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1956, II, 82 ss; WW IV, 555.)

[7] MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen, 1947), p. 30.

y exige, en cambio, que los conceptos sociológicos «vayan siendo compuestos poco a poco a partir de los elementos singulares perceptibles en la realidad histórica. Por consiguiente, la comprensión conceptual definitiva no puede hallarse al comienzo, sino al fin de la investigación» [8].

Prescindamos de si es siempre necesario concluir con una tal definición o de si lo que Weber llama «componer» no podría ser también su resultado formalmente definitorio, lo que a fin de cuentas intenta lograr la intención gnoseológica de Weber. Aunque las definiciones no sean el uno y todo del conocimiento que ha hecho de ellas el cientismo vulgar, tampoco pueden por eso ser eliminadas. Un pensamiento que en su desarrollo no fuese dueño de la definición ni capaz por un momento de pedirle cuentas a la cosa a base de pregnancia lingüística, sería ciertamente tan estéril como si se hartara de definiciones verbales. Con todo, lo más importante es lo que Weber hizo de ese término componer, inaceptable para el cientismo ortodoxo. Ciertamente no se fija más que en el aspecto subjetivo el proceso del conocimiento. Pero con la composición de que habla pudiera pasar algo parecido a lo que le ocurre a su análogo, las composiciones musicales. A pesar de producirse subjetivamente, sólo están logradas si la producción subjetiva desaparece en ellas. El contexto —la «constelación»— creado por la producción subjetiva se hace legible como signo de la objetividad, es decir: del contenido espiritual. Lo que esas constelaciones tienen de semejante con la escritura es la conversión en objetividad, gracias al lenguaje, de lo pensado y sintetizado subjetivamente. Incluso un método tan ligado al ideal científico tradicional y su teoría como el de Max Weber no carece en modo alguno de esta componente, aunque sea implícitamente. Sus obras más maduras, sobre todo *Economía y Sociedad*, a veces adolecen en apariencia de un exceso de definiciones verbales imitado de la jurisprudencia. Pero éstas son, miradas de cerca, más que eso; no sólo inmóviles cristalizaciones conceptuales, sino, sobre todo, intentos de expresar a qué se refiere el concepto central buscado, acumulando conceptos alrededor de él en vez de planearlo para fines operativos. Así, por ejemplo, el concepto de Capitalismo, decisivo en todos los sentidos, es distinguido enfáticamente de categorías aisladas y subjetivas como tendencia a adquirir o

[8] *Ibidem.*

deseo de lucro; en este punto se parece a Marx. Según Weber, la traída y llevada ambición de lucro tiene que orientarse en el capitalismo por el principio de rentabilidad y las posibilidades del mercado, servirse del cálculo del capital, organizarse según la forma del trabajo libre, separar la contabilidad privada de la de la empresa; ya el principio de racionalidad que domina todo el capitalismo le impone la empresa contabilizada y un sistema racional de derecho [9]. Lo dudoso aquí es si el catálogo es completo. El canje de equivalentes y su problemática serían, desde luego, impensables sin la racionalidad; pero Weber prescinde de que la relación entre las clases se reproduce a través de ese canje, y entonces la pregunta mayor es si ya el método con que insiste en la racionalidad no equipara demasiado el capitalismo con su «espíritu». De todos modos, la creciente tendencia integradora del sistema capitalista, cuyos factores se entrecruzan en una conexión funcional cada vez más completa, convierte a la antigua pregunta por la causa en algo cada vez más precario comparada con la constelación. No sólo la crítica del conocimiento, ya el proceso real de la historia obliga a buscar constelaciones. Estas ocupan en Weber el lugar del sistema, cuya ausencia tanto se le criticó; precisamente así se acredita su pensamiento como un *tertium* por encima de la alternativa entre Positivismo e Idealismo.

Esencia y fenómeno

Cuando una categoría cambia —la de identidad y totalidad por obra de la dialéctica negativa—, se transforma la constelación de todas y consecuentemente otra vez cada una. En esto son ejemplares los conceptos esencia y fenómeno. Ambos proceden de la tradición filosófica, ambos han sido conservados, pero cambiándoseles el sentido de su marcha tendencial. La esencia no puede seguir siendo substantiva como pura enseidad espiritual, sino que se convierte en lo oculto bajo la fachada de lo inmediato, los *facta bruta*, según se cree, haciendo de ellos lo que son; ello es la ley del *fatum*, a la que hasta el día de hoy obedeció la historia, tanto más irresitible cuanto más profundamente se esconde bajo los hechos, dejando cómo-

[9] Vid. *op. cit.*, pp. 4 ss.

damente que éstos la nieguen. Una tal esencia es ante todo una monstruosidad, la organización del mundo que rebaja los hombres a medios de su propia conservación individual mutilando y amenazando su vida, a la vez que la reproduce y simula ser así para satisfacer una necesidad de ellos; lo único que pretende es conservarse a sí misma. Esta esencia tiene que aparecer como la hegeliana: momificada en su propia contradicción. La esencia sólo se deja conocer en la contradicción del ente con lo que afirma ser. Aunque, al revés de lo que se tiene por hechos, es conceptual y no inmediata, su forma de ser concepto no es mero *cései*, producto del sujeto del concepto, en el cual al fin se reencuentra justificado. Por el contrario, que sea conceptual expresa que el mundo comprendido —sea cual sea la culpa del sujeto— no es su propio mundo, sino hostil. La doctrina husserliana de la visión esencial lo testimonia en forma casi irreconocible, cuando viene a parar en el total extrañamiento de la esencia con respecto a la conciencia que hace presa en ella. Aunque en la forma fetichista de una esfera ideal simplemente absoluta, recuerda aún que los conceptos que equipara sin reparos con sus esencialidades no son sólo productos de síntesis y abstracciones; igualmente, representan una componente dentro de lo múltiple que conjuran esos conceptos, meramente puestos según la doctrina idealista. El idealismo hipertrofiado de Husserl —por eso le costó tanto tiempo reconocerse como idealismo—, la ontologización del espíritu puro permitió articularse, aunque deformado en sus obras más influyentes, a un tema anti-idealista: la insatisfacción por la tesis de la omnipotencia del sujeto pensante. La fenomenología le prohibió a éste prescribir leyes allí donde ellas exigen ya obediencia; en este sentido el sujeto experimenta en ellas algo objetivo. Por otra parte, Husserl, lo mismo que los idealistas, desplaza todas las mediaciones al lado noético, al sujeto, y así no puede concebir la componente objetiva de otro modo, que como inmediatez «sui generis», a la vez que se ve obligado a la violencia gnoseológica de modelar esa inmediatez a imagen y semejanza de la percepción sensible. Desesperadamente ha negado que también la esencia sea, a pesar de toda componente, producto. Hegel, a quien condenó con la arrogancia del ignorante, le aventajaba en haber comprendido que las categorías de la esencia en el segundo libro de la *Lógica*, a la vez que válidas objetivamente, han sido producidas como

resultados de la reflexión en sí mismas de las categorías del ser. Ahí no llegó ya un pensamiento que se cerró fanáticamente a la dialéctica, a pesar de que el tema fundamental de Husserl, las proposiciones lógicas, le debían haber llevado a ello. Y es que tales proposiciones tienen, de acuerdo con la tesis husserliana, carácter objetivo, son «leyes esenciales»; pero, además —y de esto Husserl no dijo nada en un comienzo— se encuentran ligadas al pensamiento y abocadas en lo más íntimo a lo que no son por sí mismas. El Absoluto del absolutismo lógico tiene razón en cuanto validez de las proposiciones formales y de las matemáticas; sin embargo, no es absoluto, ya que la pretensión de absolutez, como identidad de sujeto y objeto lograda positivamente, es a su vez condicionada, resultado de la pretensión subjetiva de totalidad. La dialéctica de la esencia hace de ésta algo que a su modo es a la vez como un casi ente y, sin embargo, no ente, lo que de ningún modo significa, como en Hegel, su absorción en la unidad del Espíritu como productor y producido. Según postula la doctrina hegeliana de la objetividad de la esencia, el ser es el Espíritu que todavía no ha vuelto a sí mismo. El concepto no espera a ser puesto por el sujeto, sino que es seguido por éste; está surcado por la diferencia. La esencia advierte de ello. La separación de lógica y matemáticas del ámbito óntico les da visos de enseidad y fundamenta la interpretación ontológica de las categorías formales; pero también esa separación tiene su aspecto óntico en cuanto, como Hegel habría dicho, autorrepulsión de lo óntico. Ese aspecto se reproduce en ellas. Si alcanzan una especie de existencia, es que son incapaces de calarse a sí mismas como algo separado y condicionado: la separación es su propia naturaleza. No hay leyes a las que esto se aplique tanto como a las que determinan la esencia de la sociedad y de su dinámica. Por más que se despojan de los atributos tradicionales de su esencialidad, su realidad es más que lo fáctico en que aparecen. La forma de designarlas sería como negatividad conceptualizada, que hace del mundo lo que es. Nietzsche, el enemigo irreductible de la herencia teológica en la metafísica, se burló de la distinción entre esencia y fenómeno, abandonando el trasfondo a los trasnochados. En esto coincide con todo el positivismo y quizá en ninguna otra parte esté tan claro cómo una ilustración incansable puede beneficiar a los oscurantistas. Esencia es lo que la ley de lo monstruoso hace

inaccesible. Negar que haya una esencia equivale a tomar partido por la apariencia, la ideología total que, entretanto, ha llegado a ser la existencia. Dar el mismo valor a todos los fenómenos, porque no se conoce ninguna esencia que permita distinguir, es hacer causa común con la mentira por un amor fanatizado a la verdad. Precisamente, Nietzsche despreció la estupidez científica que se niega a preocuparse por la dignidad de sus objetivos, para hablar de ella por boca de ganso, según lo haga la opinión pública, o arrogarse como criterio de tal dignidad el si una cosa, como dicen, todavía está por investigar. La mentalidad científica cede la decisión sobre lo esencial y accidental a las respectivas disciplinas que se ocupan del objeto; para una puede ser accidental lo que es esencial para la otra.

En consonancia con esto, Hegel traslada la distinción a un tercero, que comienza encontrándose fuera del movimiento inmanente de la cosa *. Es una ironía que tenga razón contra él Husserl, quien ni soñaba con una dialéctica entre esencia y apariencia; realmente, hay una experiencia de lo esencial y accidental; desde luego, falible, pero inmediata, espiritual, de la que sólo con la violencia puede ser disuadido el sujeto por la necesidad de orden que siente la ciencia. Allí donde esta experiencia falta, el conocimiento permanece inmoble y estéril. La medida de ella es lo que ocurre objetivamente a los sujetos como sufrimiento propio. Ahora bien, paralelamente con la nivelación teórica de esencia y fenómeno y sin que se pueda precisar qué es causa y qué efecto en esa evolución, los sujetos cognoscentes pierden, también subjetivamente, junto con la capacidad de sufrimiento y felicidad la capacidad primaria de distinguir lo esencial de lo accidental. Uno de los síntomas más comunes de conciencia regresiva es la tendencia obstinada a velar por la corrección de insignificancias antes que reflexionar sobre algo importante a riesgo de equivocarse. El paleto de las últimas hornadas

* «Dado, pues, que en una existencia sean distintos entre ellos un esencial y un inesencial, esta diferencia representa una posición extrínseca, una separación de una parte de la existencia respecto a otra parte de ella, que no atañe a la existencia misma, una separación que no cae en un tercero. Por consiguiente queda indeterminado qué es lo que pertenece a lo esencial o a lo inesencial. Es una referencia y una consideración cualquiera extrínseca lo que produce tal diferencia, y por ésto el contenido mismo puede ser considerado ahora como esencial, otrora como inesencial.» (HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1956, II, p. 16; WW IV, 487).

no se deja irritar por ningún trasfondo en su satisfacción por la apariencia, a la que compra todos los gatos que, con palabras o sin ellas, le vende por liebres. El positivismo se convierte en ideología cuando elimina primero la categoría objetiva de esencia y luego, consecuentemente, el interés por lo esencial. Pero lo esencial no se agota de ningún modo en la oculta ley universal. Su potencial positivo sobrevive en lo que está bajo la ley, accidental para el veredicto de la marcha del mundo, relegado al borde. Mirar esto, como decía Freud —la «escoria del mundo fenoménico»—, más allá incluso de la psicología, es seguir una intención dirigida a lo particular como lo diferente. Lo esencial se opone tanto a la universalidad dominante, la antiesencia mala, como la sobrepasa críticamente.

La objetividad como mediación

Tampoco la mediación de esencia y fenómeno, concepto y cosa, se conserva como lo que era, componente subjetiva del objeto. Lo que media los hechos no es tanto el mecanismo subjetivo que los preforma y concibe, como la objetividad heterónoma al sujeto tras lo que éste pueda experimentar. Ella escapa al círculo subjetivo primario de la experiencia, le está preordenada. Siempre que al nivel histórico actual se juzga, como se suele decir demasiado subjetivamente, el sujeto se hace eco del *consensus omnium*, la mayoría de las veces automáticamente. Sólo si en vez de conformarse con el falso molde resistiera a la producción en masa de una tal objetividad y se liberara como sujeto, sólo entonces daría al objeto lo suyo. De esta emancipación depende hoy la objetividad y no de la insaciable represión del sujeto. El predominio de lo objetivado en los sujetos, que les impide llegar a ser tales, impide, asimismo, el conocimiento de lo objetivo, cuyo origen es lo que antes se llamó «factor subjetivo». Lo mediado es hoy día antes subjetividad que objetividad y esta mediación requiere análisis con más urgencia que la tradicional. En los mecanismos subjetivos de mediación se prolongan los de la objetividad que arrastra todo sujeto, incluido el trascendental. El orden presubjetivo cuida de que los datos sean apercibidos según su derecho, así y no de otro modo; a su vez, la subjetividad constitutiva

para la gnoseología está constituida esencialmente por ese orden. Cuando a la deducción kantiana de las categorías le queda al final algo casual, «dado», confiesa que la razón dispone sobre éstas y no otras categorías. Precisamente la causa de esto es lo que las categorías, según Kant, quieren comenzar fundamentando. Pero la universalidad de la mediación no es un *titulum iuris* para reducir a ella todo lo habido y por haber, como si la mediación de lo inmediato y la del concepto fuesen lo mismo. Al concepto, le es esencial la mediación, su misma naturaleza es ser inmediatamente la mediación; sin embargo, la mediación de la inmediatez es una determinación reflexiva, que sólo tiene sentido en relación con su opuesto, lo inmediato. Nada hay que no esté mediado; por tanto, como insistió Hegel, la mediación se refiere siempre a algo mediado y sin éste tampoco existiría ella misma. El que, por el contrario, no haya mediado sin mediación, sólo tiene carácter privativo y epistemológico, como expresión de la imposibilidad de determinar un algo sin mediación; apenas es más que la tautología de que pensar algo es eso, pensamiento. Inversamente no habría mediación sin algo. La inmediatez no encierra su mediación, del mismo modo que la mediación tampoco encierra lo inmediato que ella media. Esta distinción la descuidó Hegel. La mediación de lo inmediato afecta a su *modus*, es decir, al saber acerca de ello y a los límites de tal saber. La inmediatez es objetiva y no una modalidad, un mero determinar para una conciencia el cómo; su concepto se refiere a lo que no puede ser eliminado por el de dicha conciencia. De ningún modo significa la mediación que todo se absorbe en ella; por el contrario, postula lo que ella media, lo inabsorbible. La inmediatez, en cambio, representa una componente que no necesita del conocimiento, de la mediación, del mismo modo que ésta necesita de lo inmediato. Mientras la filosofía aplique los conceptos, que le son imprescindibles por ahora, de mediado e inmediato, su lenguaje anunciará el contenido negado por la versión idealista de la dialéctica. A la plausibilidad de ésta contribuye la omisión de esta distinción, al parecer, imperceptible. El triunfo de la total mediación de lo inmediato atropella lo mediado, para alcanzar en un viaje de placer la totalidad del concepto, el absoluto dominio del sujeto, a quien nada extraconceptual puede ya detener. Precisamente porque la diferencia escamoteada es reconocible gracias a la dialéctica, ésta no hace de la identificación total su última palabra y es capaz de abandonar su jurisdicción, sin oponerle dogmáticamente desde fuera una tesis supuestamente realista. A fin de cuentas, la identificación sólo se identifica a sí misma. Su círculo lo trazó un pensamiento intolerante con todo lo ajeno a él; su cautiverio es su propia obra. Esta racionalidad totalitaria y, por consiguiente, particular estuvo dictada históricamente por una naturaleza amenazadora. Tal es su límite. El pensamiento identificante, la equiparación de todo lo desigual, perenniza en la angustia la caída en la naturaleza. Una razón irreflexiva se ciega hasta la locura cuando encuentra algo que escapa a su dominio. Mientras tanto, se mantiene pasiva; pero no será razón hasta que se cure de ello. El lema de Novalis, «en todas partes encontrarse en casa», expresaba la necesidad de acercarse al mundo heterónomo y en este sentido irracional. Tal necesidad es embrollada incluso por la teoría de la alienación, el fermento de la dialéctica, con la barbarie arcaica de que el sujeto insatisfecho es incapaz de amar lo extraño, distinto; embrollada con la avidez de anexiones y persecuciones. Si se dejara de condenar lo ajeno, apenas habría ya alienación.

PARTICULARIDAD Y PARTICULAR

Así, pues, el concepto de mediación encierra un equívoco, y éste hace que los polos mutuamente opuestos del conocimiento se equiparen a costa de su diferencia cualitativa de la que simplemente depende todo. La procedencia de tal equívoco es la abstracción. Pero la misma palabra «abstracto» es aún demasiado abstracta, y, asimismo, equívoca. La unidad de lo que abarcan los conceptos universales es radicalmente distinta de lo particular, que es determinado conceptualmente. En éste, el concepto es siempre a la vez su negativo, el que recorta aquello que lo particular mismo es, aunque sin ser inmediatamente pronunciable, sustituyéndolo por la identidad. Esto que es negativo, falso y, sin embargo, también necesario, es el escenario de la dialéctica. No por eso queda simplemente eliminado el núcleo abstracto en sí, incluso según la versión idealista. Contra la opinión de Hegel, ni siquiera el algo indeterminado es simplemente indeterminado, pues se diferencia de la nada. Es la refutación de la doctrina idealista, según la cual todas las determinaciones son subjeti-

vas. Por más indeterminable que sea lo particular sin lo universal que le identifica, según la lógica corriente, no es idéntico con él. El idealismo se niega a reconocer que no basta para llamar nada a un algo con que esté desprovisto, incluso por completo, de cualidades. La dialéctica de lo particular aniquilaría el primado de lo idéntico y, consecuentemente, del Idealismo. El que Hegel se haya arredrado ante ella, a pesar de haber sido él quien la concibió, le empuja constantemente al «bluff». Lo particular es sustituido por el concepto universal de la misma particularización, por ejemplo, de «existencia», en el que ya no hay nada particular. De este modo, queda restaurado el procedimiento mental que Kant criticó con razón en el Racionalismo como anfibología de los conceptos de la reflexión. Allí donde la dialéctica hegeliana fracasa, se convierte en sofística. La indisolubilidad en el concepto general, que convierte a lo particular en el impulso dialéctico, la despacha Hegel como contenido universal. Lo particular se convierte en su concepto general, y es, por tanto, indisoluble; la dialéctica de identidad y diferencia, en triunfo de identidad sobre idéntico, por tanto en apariencia. Al elevarse sobre lo particular, limpiándolo de lo que se resiste al concepto, el espíritu escamotea en su propio provecho la insuficiencia del conocimiento, incapaz de cerciorarse de nada particular sin el concepto que no es lo particular en modo alguno. El concepto universal de particularidad carece de jurisdicción sobre lo particular, a que se refiere en abstracto.

La dialéctica sujeto-objeto

La polaridad de sujeto-objeto parece fácilmente una estructura a su vez dogmática, en la que debe realizarse toda dialéctica. Por el contrario, ambos conceptos son categorías de la reflexión producidas, fórmulas para algo incomponible; ni algo positivo ni contenidos primarios, sino absolutamente negativos: lo único que expresan es la diferencia. A pesar de todo, la distinción entre sujeto y objeto no tiene a su vez por qué ser negada sin más. Ni son la última díada, ni se oculta tras ellos la unidad suprema. Se constituyen mutuamente, a la vez que se separan en virtud de esa constitución. Tomar como base el principio del dualismo entre sujeto y objeto sería incurrir de nuevo en el totalitarismo y monismo del principio de identidad, al que se opone; el absoluto dualismo sería unidad. Hegel lo ha aprovechado para, a pesar de todo, absorber al fin en el pensamiento la polaridad sujeto-objeto, aun habiendo tenido, como preeminencia sobre Fichte y Schelling, el haberla desarrollado en sus dos direcciones. La dialéctica de sujeto y objeto se le convierte como estructura del ser en sujeto *. Ambos son abstracciones y, por tanto, productos mentales; suponer su contraposición declara necesariamente al pensamiento como lo primero. Pero el dualismo no cede tampoco a la insinuación del pensamiento puro. Mientras este pensamiento exista, se realizará según la dicotomía que el pensamiento ha adoptado como su forma y sin la que tal vez no habría pensamiento. Todos los conceptos, incluido el del ser, reproducen la diferencia entre el pensamiento y lo pensado. La constitución antagónica de la realidad ha calimbado la conciencia teórica con la diferencia; en cuanto ésta expresa esa constitución, la falsedad del dualismo es la verdad. Sin esto, el antagonismo se convertiría en la evasiva filosófica de su eternidad. Lo único posible es la negación concreta de las componentes singulares, por medio de las cuales sujeto y objeto se oponen absolutamente a la vez que se identifican. Ni el sujeto es nunca de verdad totalmente sujeto, ni el objeto totalmente objeto; pero tampoco son pedazos arrancados de un *tertium* que los trascendería. El *tertium* no sería menos capcioso. Es insuficiente la referencia kantiana que lo retira como infinito del conocimiento positivo, finito,

* «El concebir un objeto en realidad no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo apropia, lo penetra y lo lleva a su propia forma, es decir, a la universalidad que es de inmediato determinación, o a la determinación que de inmediato es universalidad. El objeto, en la intuición, o también en la representación, es todavía algo extrínseco, extraño. Por medio del concebir el ser en sí y para sí que el objeto tiene en el intuir y representar, se convierte en un ser-puesto; el yo penetra en él, pensándolo. Pero, tal como el objeto está en el pensar, así solamente está en sí y para sí; como está en la intuición o en la representación es apariencia; el pensar elimina su inmediación, con que él se presenta primeramente a nosotros, y lo convierte así en un ser-puesto; pero este ser-puesto suyo es su ser en sí y para sí, o sea su objetividad. El objeto, por tanto, tiene esta objetividad en el concepto, y éste es la unidad de la autoconciencia, en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad, o sea el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, y no consta de otros elementos o determinaciones que el yo mismo.» (Hegel, *Ciencia de la Lógica,* Buenos Aires, 1956, II, 258 ss.; WW V, 16.)

espoleando a éste con lo inasequible a un esfuerzo incansable. Hay que atenerse críticamente al dualismo de sujeto y objeto contra la pretensión de totalidad inherente al pensamiento. Ciertamente, la separación que convierte al objeto en algo extraño, dominante, para apropiárselo subjetivamente, es el resultado de una ordenación instrumental. Sólo que la crítica del origen subjetivo de la separación no vuelve a aunar lo separado una vez escindido realmente. La conciencia se gloría de unir lo que ella misma dividió arbitrariamente en elementos; de ahí los armónicos ideológicos que connota siempre hablar de síntesis. Esta es la tapadera de un análisis oculto a sí mismo y cada vez más tabuizado. La antipatía que tiene la conciencia vulgarmente noble contra el análisis se debe a la desmembración que el mismo espíritu burgués ha perpetrado inconscientemente a pesar de achacársela a sus críticos. El modelo de ésta son los procesos operativos racionales, que requieren disección como condición de la producción de mercancías, la cual se asemeja al proceso de la síntesis a base de universales. Si Kant hubiese incluido en la crítica de la razón la correspondencia entre su método y la teoría, entre el sujeto que investiga gnoseológicamente y lo investigado, no se le habría escapado que las formas encargadas de sintentizar lo diverso son a su vez el producto de operaciones que la estructura del libro titula bien significativamente analítica trascendental.

Inversión de la reducción subjetiva

El proceso de la reflexión gnoseológica consistía, según la tendencia dominante, en reducir cada vez más objetividad al sujeto. Precisamente esta tendencia debería ser invertida. La tradición filosófica imita lo que existe cuando separa de ello el concepto de subjetividad. El hecho de que la filosofía adolezca hasta el día de hoy de insuficiente autoconciencia y olvide así la mediación dentro del mediador, del sujeto, es tan poco meritorio y poco sublime como cualquier otro olvido. Lo olvidado persigue al sujeto como un castigo. En cuanto él se hace objeto de la reflexión gnoseológica, se contagia de ese carácter objetivo, de cuya ausencia tanto le gusta extraer superioridad sobre el ámbito de lo fáctico. Su esencialidad, una existencia potenciada, presupone, como Hegel confesó, la existencia simple, la facticidad, como condición de su posibilidad, aunque negada. Cuando se formó el yo, se quebró también la inmediatez de las reacciones primarias, y con ellas la espontaneidad en que el uso trascendental hace condensarse al yo puro; su centrística identidad se constituye a costa de lo que más tarde le atribuyó el Idealismo. El sujeto constitutivo en filosofía es más óntico que el contenido interior particular, al que excluyó de sí por óntico y naturalista. Cuanto más autocráticamente se encumbra el yo sobre lo existente, tanto más contradice irónicamente su función constitutiva, objetivándose sin notarlo. En la primera versión de la deducción de los conceptos puros del entendimiento el yo empírico se transparenta inequívocamente como modelo; pero no sólo media ónticamente al yo puro, sino incluso al principio trascendental frente a lo existente. Alfred Sohn-Rethel ha sido el primero en llamar la atención sobre el hecho de que en él, en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta necesariamente el trabajo social. El concepto del sujeto trascendental es el de algo que no es nada y que, sin embargo, obra; que es universal y, sin embargo, experimenta lo particular. Tal aporía no puede ser de suyo más que una pompa de jabón, imposible de lograr a partir del conjunto autárquico de la inmanencia de una conciencia necesariamente individual. Y, sin embargo, no sólo representa frente a ésta lo más abstracto, sino también lo más real en virtud de su fuerza modeladora. Una vez que se sale del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental es descifrable como la sociedad inconsciente de sí. Esta inconsciencia es todavía descifrable. Desde que el trabajo espiritual se separó del corporal bajo el signo del dominio del espíritu, de la justificación del privilegio, el espíritu separado tuvo que vindicar con la exageración de la mala conciencia precisamente esa pretensión de dominio y su forma de derivarla, haciendo de sí lo primero y originario. Consecuencia: el olvido esforzado del origen de ese *titulum iuris* so pena de derrumbarse. El espíritu presiente en lo más íntimo que su estable dominio más que ser espiritual tiene su *ultima ratio* en la violencia física de que dispone. No puede aceptar su secreto sin perecer. Incluso según el testimonio de idealistas extremos como Fichte, la abstracción es la que convierte al sujeto en *constituens;* ella reflexiona la separación del trabajo corporal gracias a la trascendencia que da la confrontación con éste. En la *Crítica del Programa de Gotha,* Marx opuso a los lassalleanos

que el trabajo no es la única fuente de riqueza social como solía repetir maquinalmente un socialismo vulgar[10]. Para entonces, Marx había superado ya la temática filosófica oficial, y lo que su crítica a Lassalle expresa filosóficamente es por lo menos la ilicitud de hipostasiar el trabajo en forma alguna, sea la del esfuerzo manual, sea la de la producción espiritual. Una tal hipóstasis no haría más que proseguir la ilusión de la hegemonía del principio productivo. La única forma en que éste puede llegar a su verdad es en relación con lo diferente, para lo que Marx, como menospreciador de la gnoseología, comenzó eligiendo el nombre crudo, demasiado estrecho, de naturaleza, luego materia natural y otros términos menos graves[11]. Desde la *Crítica de la razón pura*, la ausencia del sujeto trascendental ha quedado definida como funcionalidad, o sea la pura actividad, que se realiza en los actos de cada sujeto individual a la vez que le supera. De este modo el puro trabajo es proyectado como origen sobre el puro objeto. Cuando Kant restringía todavía la funcionalidad del sujeto considerándola nula y vacía sin un material correspondiente, señalaba perseverantemente que el trabajo social se realiza sobre algo. Los idealistas posteriores, más consecuentes, eliminaron sin titubeos esta referencia. Sin embargo, la universalidad del sujeto trascendental es la del conjunto funcional de la sociedad, un todo construido con la aportación de las espontaneidades y cualidades personales, a las que a su vez limita con el principio nivelador de equivalencia, eliminándolas virtualmente en cuanto dependen impotentemente de la totalidad. El dominio universal sobre los hombres del principio de equivalencia niega *a priori* a los sujetos el derecho a serlo, rebaja la misma subjetividad a mero objeto y convierte en falso el principio de universalidad que afirma fundar la hegemonía del sujeto. El *plus* de lo trascendental es el *minus* del sujeto empírico, por más extremadamente que se le reduzca.

[10] Vid. Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, punto primero.

[11] Vid. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (*Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, t. II, Frankfurt, 1962), p. 21.

Acerca de la interpretación del trascendental

El sujeto trascendental es un extremo caso límite de la ideología. Por eso se acerca a la verdad hasta tocarla. La universalidad trascendental no es simplemente autoglorificación narcisista del yo ni la *hybris* de su autonomía, sino que tiene su realidad en la dominación que impone y perenniza el principio de equivalencia. La filosofía transfigura y atribuye sólo al sujeto cognoscente un proceso de abstracción que tiene lugar en la sociedad de canje realmente existente. La determinación del trascendental como lo necesario expresa, junto con su funcionalidad y universalidad, el principio de conservación de la especie. El trascendental suministra el *titulum iuris* para la abstracción, de la que a su vez necesita. La abstracción es el medio en que la razón se mantiene a sí misma. No haría falta mucho rebuscamiento para parodiar a Heidegger interpretando la idea de necesidad en el universal filosófico por la necesidad de superar el desamparo y remediar con el trabajo organizado la escasez de los medios de subsistencia. Ciertamente, esto sería arrancar de sus goznes la mitología heideggeriana del lenguaje, apoteosis del espíritu objetivo, que proscribe de antemano por *minus valens* la reflexión sobre el proceso material que culmina en ese espíritu. La unidad de la conciencia pertenece al individuo, e incluso en cuanto principio lleva claras huellas suyas, es decir, de lo existente. Ciertamente, la ubicuidad de la autoconciencia individual hace que la filosofía trascendental convierta a ésta en algo universal e incapaz, por tanto, de seguir reclamando para sí las ventajas de la concreción de la autoconciencia. De todos modos, la unidad de la conciencia está modelada según la objetividad y, por consiguiente, se mide por la posibilidad de una constitución de objetos; en este sentido es el reflejo en el concepto de la conjunción total, maciza, de las acciones productivas dentro de la sociedad, que son las que crean la objetividad de las mercancías, su «objetividad». Asimismo lo firme, persistente, impenetrable del yo es mímesis de la impenetrabilidad que el mundo exterior presenta a la experiencia de la conciencia, como es percibido por la primitiva. La omnipotencia espiritual del sujeto es el eco de su impotencia real. El principio yo imita lo que niega. En vez de ser *objectum subjectum*, como durante milenios en-

señó el idealismo, es *subjectum objectum*. El predominio de la subjetividad prosigue, espiritualizándola, la lucha darwinista por la existencia. La opresión de la naturaleza para fines humanos no es sino una relación natural; de ahí la superioridad de la razón que domina la naturaleza y de su principio, la apariencia. De ésta participa metafísico-gnoseológicamente el sujeto, que se proclama señor en Bacon y termina declarándose creador idealista de todas las cosas. En el ejercicio de su poder se convierte en una parte de lo que cree dominar; sucumbe como el señor en Hegel. El mismo manifiesta hasta qué punto es esclavo del objeto cuando lo consume. Lo que hace el sujeto está dominado por lo que se figura dominar. Con la sublimación desesperada de sí mismo reacciona a la experiencia de su impotencia, que impide la autorreflexión; la conciencia absoluta carece de conciencia. La ética kantiana da magnífico testimonio de ello en la contradicción sin tapujos de que uno y el mismo sujeto, al que llama libre y excelso, es en cuanto tal parte de ese nexo natural, por encima del cual precisamente quiere situar su libertad. La teoría platónica de las ideas fue un paso de gigante en el proceso desmitologizador; pero ya ella repite el mito cuando eterniza como esencialidades las relaciones de poder que el hombre ha recibido de la naturaleza y sigue practicando. Por más que el dominio sobre la naturaleza haya sido condición y estadio de la desmitologización, ésta debería extenderse a ese dominio, si no quiere ser a su vez presa del mito. El énfasis filosófico sobre la fuerza constitutiva de la componente subjetiva bloquea además siempre el camino de la verdad. El dinosaurio triceratops o el rinoceronte, especies enteras de animales, arrastran consigo como una prisión congénita las corazas que los protegen; en vano —al menos así parece antropomórficamente— querrían despojarse de ellas. La prisión en el dispositivo de su *survival* tal vez valiera para explicar no sólo la especial ferocidad de los rinocerontes, sino también la inconfesada, y por eso tanto más terrible, del *homo sapiens*. La componente subjetiva está como engastada en la objetiva; en sí misma ha sido impuesta al sujeto como su límite y es, por tanto, objetiva.

«Apariencia trascendental»

Según las normas tradicionales de la filosofía idealista y ontológica, todo esto tiene algo de *hysteron próteron*. Cabe aducir con engolamiento apodíctico que tales consideraciones presuponen inconfesadamente como mediador al sujeto, al pensamiento: precisamente lo que querían deducir como mediado; a él pertenecen ya en cuanto tales todas sus determinaciones. Pero el pensamiento crítico se resiste a procurar al objeto el vacío trono del sujeto; sentado en él, el objeto no sería más que un ídolo. De lo que se trata es de eliminar la jerarquía. Sin duda el análisis de la subjetividad apenas puede quebrar en sí, clara y totalmente, la apariencia de que el sujeto trascendental sea el punto arquimédico. Y, en efecto, tal apariencia, a pesar de no ser fabricable a base de las mediaciones del pensamiento, encierra una verdad: la precedencia de la sociedad ante la conciencia individual y toda su experiencia. Darse cuenta de que el pensamiento está mediado por la objetividad no significa negar el pensamiento y las leyes objetivas que hacen de él lo que es. La imposibilidad de escapar a él indica de por sí precisamente lo diferente, en que el pensamiento rehúsa apoyarse a la vez que lo busca y expresa con la forma propia. Mucho más allá de Kant se extiende la apariencia trascendental, y con ella el hecho de que con la *intentio obliqua* el pensamiento desemboque constante e irremisiblemente en el propio primado, en la hipóstasis del sujeto. La razón de este trascendentalismo es transparente. Desde la crítica de Aristóteles a Platón, todo nominalismo ha acusado al sujeto de cosificar la abstracción; en realidad, ésta es el principio que constituye al sujeto como tal, su propia naturaleza. Por eso el recurso a lo que no es él mismo le tiene que parecer al sujeto extrínseco y violento. Siempre le sonará a dogma trascendente todo lo que le convenza de su arbitrariedad, desenmascarando su aprioridad como *a posteriori*. Ante una crítica estrictamente inmanente, el idealismo recurrirá a que precisamente dicha crítica le confirma. Al servirse de las premisas idealistas, la crítica las contiene ya virtualmente; ahí radica la superioridad del idealismo sobre ella. En cambio, las objeciones desde fuera las rechaza el idealismo como predialécticas y pertinentes a la filosofía de la reflexión. Pero el análisis no tiene por qué retirarse a la vista

de esta alternativa. La inmanencia es la totalidad de esas posiciones de identidad, cuyo principio queda aniquilado con una crítica inmanente. Como dijo Marx, al Idealismo hay que tocarle su «propia melodía». Lo diferente que le determina por dentro, según el criterio de la identidad, es a la vez lo opuesto a su principio, y en vano protesta éste de que lo domina. Ciertamente, es necesario algún saber extremo, una componente de inmediatez si se quiere, una intervención del pensamiento subjetivo, oteando más allá de la estructura dialéctica, para que la crítica inmanente sea capaz de cumplir su cometido. Si alguien no puede ver mal este aspecto de la espontaneidad, es precisamente el Idealismo, que nada sería sin él. La espontaneidad deshace el Idealismo, cuyo *sancta sanctorum* se llama espontaneidad. El sujeto en cuanto ideología está encantado por la palabra subjetividad, lo mismo que en Hauff el enano Narigón por la hierbecilla Estornuda-a-gusto. Esta le fue encubierta; por eso no aprendió nunca a preparar la *Pastete Souzeraine*, llamada Gran Gloria en Decadencia. No basta con la introspección para que encuentre la ley de su figura deformada, de su trabajo. Le es preciso un estímulo externo, la sabiduría del *Ganso Mimi*. Tal estímulo es para la filosofía, sobre todo en Hegel, herejía. La limitación de la crítica inmanente consiste en que al fin y al cabo la ley del contexto inmanente se identifica con la ofuscación que trata de romper. El momento del estímulo externo es realmente el salto cualitativo. Pero sólo sobreviene en la realización de la dialéctica inmanente, cuya propiedad es trascenderse; en esto no es tan distinto de la transición de la dialéctica platónica a las ideas esenciales. Si la dialéctica fuese totalmente coherente, sería ya la totalidad, que se basa en el principio de identidad. Schelling hizo valer este interés contra Hegel, exponiéndose así al *inri* de haber abdicado del pensamiento para refugiarse en la mística. La componente materialista de Schelling puede haber tenido su parte en este aspecto de su filosofía, atribuyendo a la materia en sí algo parecido a una fuerza motora. Pero el salto tampoco puede ser sustantivo como en Kierkegaard. De lo contrario, calumnia a la razón. La dialéctica tiene que limitarse a partir de la conciencia de sí misma. Ciertamente es una desilusión que la filosofía no pueda despertar de su sueño por sus propias fuerzas, sin necesidad ninguna del salto; que para ello sea necesario aquello de lo que su embrujo le tiene alejada. Pero este desengaño es exactamente el del niño, que se pone

triste al leer el cuento de Hauff, porque a la vez que el enano queda redimido de su monstruosidad se le escapa la oportunidad de servir al duque la Crema Soberana.

PRIORIDAD DEL OBJETO

Realizar la crítica de la identidad lleva consigo un tanteo de la preponderancia del objeto. El pensamiento identificante es subjetivista, por más que no lo acepte. Su revisión, el acusarlo de falso, ni crea el equilibrio entre sujeto y objeto ni la supremacía total del concepto de función en el conocimiento. El sujeto está destronado ya antes, aunque sólo sea en parte. Y sabe que es la misma norma de su propia absolutez la que le hace sentirse absolutamente amenazado por el más pequeño resto de diferencia. Desde el momento en que pretende el todo, un *minimum* basta para hacerle fracasar. La subjetividad cambia cualitativamente en un contexto que no puede desarrollar a partir de sí misma. La disimetría del concepto de mediación hace que el sujeto esté en el objeto de una forma totalmente distinta a como éste se halla en él. El objeto sólo puede ser pensado por medio del sujeto; pero se mantiene siempre frente a éste como otro. En cambio, el sujeto, ya por su misma naturaleza, es antes que todo también objeto. El sujeto es impensable, ni siquiera como idea, sin objeto; en cambio éste lo es sin aquél. Subjetividad significa también objeto, pero no viceversa. Si el yo real va implícito incluso en el carácter lógico del «yo pienso, que debe poder acompañar todas mis percepciones», es que éste tiene la sucesión temporal por condición de su posibilidad y la sucesión temporal sólo es posible como la de algo temporal. El «mis» se refiere a un sujeto como objeto entre otros, a la vez que sin este «mis» no habría ningún «yo pienso». La expresión «*Dasein*», sinónimo de sujeto, alude a esta situación. Su origen es la objetividad: el sujeto es; de ahí que tenga algo de objetivo. No es casual que *sub-jectum*, lo que está en el fondo, recuerde lo que el lenguaje específico de la filosofía llamó objetivo. Por el contrario, el objeto no es referido a la subjetividad hasta que es reflexionada la posibilidad de las determinaciones objetivas. No es que la objetividad sea algo inmediato, ni que haya que olvidar la crítica al realismo ingenuo. El predominio del objeto significa la progresiva diferenciación cualitativa de lo mediado en sí, una componente

de la dialéctica que no le es trascendente, sino que está articulada en ésta. Kant no se dejó disuadir de la componente constituida por el predominio de la objetividad. Y no fue sólo que defendió encarnizadamente la cosa en sí, sino que el análisis subjetivo de la facultad cognitiva en la crítica de la razón[12] iba guiado por una intención objetiva *. Kant tuvo bien presente que no contradice sin más al concepto de un objeto el que sea en sí y el que su mediación subjetiva deba ser menos atribuida a la idea del objeto que a la insuficiencia del sujeto. Aunque tampoco en él consiguió el sujeto salir más allá de sí mismo, sin embargo no sacrificó la idea de la alteridad. Sin ella el conocimiento tiene que degenerar en tautología, pues sería lo mismo que lo conocido. Evidentemente, esto excitó más la meditación kantiana que la incongruencia de que la cosa en sí sea la causa desconocida de los fenómenos, a la vez que la crítica de la razón adjudica la categoría de causalidad al sujeto. La construcción de la subjetividad trascendental fue el esfuerzo grandiosamente paradójico y falible de adueñarse del objeto en su antípoda. En este sentido, la crítica de ese intento es la única en poder realizar lo que la dialéctica positiva del Idealismo no pasó de proclamar. La componente ontológica es necesaria mientras la ontología niegue críticamente al sujeto una concluyente función constitutiva, sin, por otra parte, sustituirlo por el objeto en una especie de segunda inmediatez. Sólo a la reflexión subjetiva, y concretamente a la reflexión sobre el sujeto, le es accesible la preeminencia del objeto. La situación es apenas compatible con las reglas de la lógica usual; su abstracta expresión, incongruente. Tal vez la explicaría decir que hay que escribir una protohistoria del sujeto, como fue esbozada en la *Dialéctica de la Ilustración*, pero no del objeto. Esta última en efecto, trataría desde siempre de objetos. La objeción de que sin sujeto cognoscente no habría conocimiento del objeto es insuficiente para demostrar la prioridad ontológica de la conciencia. Se puede afirmar una objetividad, que el sujeto pretende fundamentar en virtud de su ser absoluto. Si el sujeto puede simplemente comprender objetividad, es porque su propia mediación hace que no sea la radical alteridad del objeto. La mediación subjetiva es, más que constitutiva, un bloque ante la objetividad. No absorbe lo que ésta es esencialmente, lo que existe. Desde el punto de vista genético, la conciencia autonomizada, quintaesencia de lo activo en las acciones cognitivas, es una derivación de la energía libidinosa de la esencia específica hombre. Y así como no puede prescindir de este origen, tampoco es capaz de definir, como en Husserl, la «esfera de los orígenes absolutos». La conciencia es función del sujeto vivo, su concepto está formado a su imagen. Imposible exorcizarlo del sentido mismo de conciencia. Débil asimismo la objeción de que así se confunden la componente empírica de la subjetividad con la trascendental o esencial. Sin ninguna relación con una conciencia empírica, la del yo vivo, no habría conciencia trascendental, puramente espiritual. No se puede decir lo mismo de la génesis del objeto. Mediación del objeto quiere decir que no puede ser hipostasiado estática, dogmáticamente, sino que sólo puede ser conocido en su compenetración con la subjetividad. Mediación del sujeto significa que sin la componente objetiva no habría literalmente nada. Un indicio de la preeminencia del objeto es la impotencia del espíritu en todos sus juicios, como, hasta el día de hoy, en la organización de la realidad. El espíritu no alcanzó con la identidad la reconciliación, su hegemonía fracasó. Esto es lo negativo, que se convierte en motor de su desmitificación. El espíritu es verdad y apariencia. Verdad, porque nada escapa a la dominación que él redujo a su pura forma. Mentira, porque su compenetración con la dominación hace de él otra cosa de lo que él cree y pretende ser. La ilustración trasciende así la forma en que se ha entendido tradicionalmente a sí misma. Ya no es sólo desmitologización como *reductio ad hominem*, sino también a la inversa, como *reductio hominis*, es decir, como percepción del engaño que es el sujeto autoestilizado en Absoluto. El sujeto es la forma tardía del mito, y, sin embargo, igual a la más antigua.

[12] Vid. KANT, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires, 1967), I, pp. 223 ss. (B 106 s.).

* El predominio del objeto debería ser literalmente perseguido hasta el lugar en que el pensamiento cree haber alcanzado su propia objetividad absoluta a base de desprenderse de toda la que no sea a su vez pensamiento, es decir: hasta la lógica formal. El algo a que se refieren todas las proposiciones lógicas es, incluso cuando éstas pueden legítimamente ignorarlo por completo, una copia de aquéllo a que apunta el pensamiento y de lo cual necesita para poder existir; lo extramental es condición inmanente y lógica del pensamiento. La cópula, el es, contiene propiamente de por sí, según el modelo del juicio de existencia, objetividad. Con ello se desvanecen también todas las esperanzas de la necesidad de seguridad, que busca en la lógica formal lo simplemente absoluto, el fundamento inconmovible de la filosofía.

El primado del objeto, ciertamente como mediado él mismo, no acaba con la dialéctica entre sujeto y objeto. Fuera de la dialéctica no hay ni mediación ni inmediatez. Según la tradición gnoseológica, lo inmediato pertenece al sujeto, pero como dato o pasión suyos. El sujeto, en cuanto antónomo y espontáneo, posee según eso un poder modelante, y a la vez no lo posee en cuanto los datos inmediatos están simplemente ahí. Por una parte es la base en que se apoyaba la doctrina de la subjetividad —la del «mío», el sujeto como poseedor de un contenido—; por otra se le opone una objetividad en forma de dato. Tal es la razón de que Hume criticara en nombre de lo inmediato la identidad, el principio del yo, que trata de afirmarse como autónomo frente a lo inmediato. Sólo que la inmediatez no puede ser fijada como le gustaría a la epistemología, tan experta en redondear sus temas. En ésta los datos inmediatos y las formas asimismo simplemente dadas están adaptadas mutuamente. Y aunque la inmediatez ponga coto a la idolatría de la deducción, también es a su vez una abstracción del objeto, *materia prima* del proceso productivo del sujeto, que sirve de modelo a la gnoseología. El dato, en su forma pobre y ciega, no es objetividad, sino sólo el valor límite que el sujeto no llega a dominar por completo dentro de su propio ámbito de jurisdicción después de haberse incautado del objeto. En este sentido el Empirismo, a pesar de reducir sensualistamente las cosas, ha captado hasta cierto punto la preeminencia del objeto. Ya Locke insistía en que la conciencia no posee ni un solo contenido que no venga de los sentidos, que no sea «dato». Aun así, la crítica que el Empirismo entero hizo del realismo ingenuo, culminando en la abolición de la cosa por Hume, llegó a la inmediatez como fáctica y fue escéptica frente al carácter creador del sujeto; de ahí que siempre fuese todavía rudimentariamente «realista». En cambio, una vez que el pensamiento se ha liberado de una supuesta preeminencia del sujeto, se le escapa asimismo a la gnoseología empírica el *titulum iuris* para lanzar gracias a una reducción subjetiva en la inmediatez de los datos una especie de *minimum* de objeto como determinación residual. Tal construcción no es sino un compromiso entre el dogma del primado

del sujeto y la imposibilidad de realizarlo. Una vez que el dato sensible ha sido despojado de sus determinaciones hasta quedar desnudo, se convierte en producto del mismo proceso de abstracción con que lo contrasta la gnoseología subjetiva a lo Kant. Cuanto el dato esté más depurado de sus formas, será también tanto más raquítico, «abstracto». El residuo del objeto, como dato que queda tras sustraer lo que añade el sujeto, es una ilusión de la *prima philosophia*. Sólo una fe intacta en el primado de la subjetividad puede creer que las determinaciones en que consiste la concreción del objeto le son simplemente impuestas. Por otra parte, las formas de la subjetividad no son, como pretendía la doctrina, algo último para el conocimiento; éste es capaz de romper con ellas en el proceso de su experiencia. Si alguno, éste es el contexto en el que la filosofía puede invocar sin simplismo la física, a pesar de su nefasto aislamiento de las ciencias de la naturaleza. El desarrollo de éstas desde Einstein ha hecho saltar con contundencia teórica la cárcel de la percepción, al igual que la del apriorismo subjetivo de espacio, tiempo y causalidad. El principio newtoniano de la observación hace de la experiencia algo subjetivo. Precisamente al afirmar la posibilidad de tal superación de sí misma, la experiencia subjetiva habla en favor del objeto y contra su propia omnipotencia. Con espontánea dialéctica vuelve a la observación subjetiva contra la doctrina de los *constituentia* de la subjetividad. El objeto es más que pura facticidad. El que ésta no se deje eliminar le impide conformarse tanto con su concepto abstracto como con su emanación, los datos catalogados de los sentidos. La idea de un objeto concreto corresponde a la crítica de la categorización subjetivamente exteriorizante y de su correlato, la ficción de una realidad carente de determinaciones. No hay nada en el mundo que se componga de una especie de adición de facticidad y concepto. Con las cien monedas *in mente*, a los que no se añade su realidad como otra cualidad más, Kant ha puesto un ejemplo que afecta incluso al dualismo entre forma y contenido de la *Crítica de la razón pura*, y cuya fuerza se extiende mucho más allá de ésta. Lo que propiamente desmiente es la distinción entre pluralidad y unidad que ha venido haciendo la tradición filosófica desde Platón. Ni el concepto ni la facticidad son suplementos de su complemento. Si, según Hegel, el sujeto puede entregarse por completo y sin reservas al objeto, la cosa misma, es porque ésta se revela en el curso del proceso como lo que

ya es en sí, sujeto. Un presupuesto tan desmedidamente idealista anota contra el Idealismo una verdad sobre la conducta del sujeto pensante: que realmente tiene que «contemplar» el objeto, pues éste no alcanza a ello, y la máxima del conocimiento es ayudarle. La postulada pasividad del sujeto se mide por la determinación objetiva del objeto; pero requiere de reflexión subjetiva más insistente que las identificaciones que ya, según Kant, realiza la conciencia cuasi automática, inconscientemente. La actividad del espíritu, sobre todo la que Kant atribuye al problema constitutivo, es otra cosa que el automatismo al que la equiparó; ella constituye la experiencia espiritual que el Idealismo descubrió, ciertamente para castrarla en seguida. El significado de la cosa no es algo que exista positiva, inmediatamente. Quien quiera conocerlo tiene que pensar no menos, sino más que el punto de referencia de la síntesis de la pluralidad; en el fondo más íntimo, éste no es pensamiento. La cosa misma no es de ningún modo producto mental, sino lo diferente a través de la identidad. Tal diferencia no es «idea», pero sí inaccesible. La experiencia del sujeto se afana por desaparecer en ella. La verdad sería tal desaparición del sujeto. El método científico, al sustraer todo lo específico de la subjetividad, no hace más que simular tal eclipse *ad maiorem gloriam* de un sujeto objetivado en forma de método.

Objetividad y cosificación

Una filosofía exigente mirará con recelo todo lo que sea pensar en el predominio del objeto. Desde Fichte, la aversión contra esta idea se encuentra institucionalizada. Ya según Kant, la autonomía no puede ser dominada por la prepotencia de lo heterónomo, y tal aseveración, después repetida infinitas veces y en infinitas variaciones, querría conjurar la sospecha lacerante de la contraria. Este subjetivismo filosófico acompaña ideológicamente, en forma de fundamentación, la emancipación del yo burgués. Su tenaz fuerza se deriva de una oposición desviada contra lo establecido, es decir, contra su cosificación. El que la filosofía la relativice o deshiele le hace creerse por encima de la hegemonía de las mercancías y de la forma subjetiva de reflexión que les corresponde, la conciencia cosificada. En Fichte ese impulso se transparenta inequívocamente como

el ansia de poder universal. Fichte caló que la esencia objetiva del mundo, a pesar de apoyarse en la conciencia convencional, ingenua, no es más que un producto, lábil y estropeado. En este sentido fue un antiideólogo. A pesar de la prioridad del objeto, el carácter cosista del mundo es también apariencia. Induce a los sujetos a atribuir a las cosas en sí la conexión social de su producción. Es lo que Marx desarrolló en el capítulo del fetichismo, realmente un pedazo de la herencia de la filosofía clásica alemana. En él perdura incluso su tema sistemático. En efecto, el que la mercancía sea un fetiche no es puesto en la cuenta de una conciencia equivocada subjetivamente, sino que está deducido objetivamente del apriori social, el proceso del canje. Ya Marx expresa la distinción entre el primado del objeto como algo que debe ser creado críticamente, y su caricatura en lo establecido, su deformación por el carácter de mercancía. El cambio se realiza y, por lo tanto, disfruta de objetividad real, a la vez que es objetivamente falso, pues atenta contra el principio de la igualdad, que es el suyo. De ahí que cree necesariamente una falsa conciencia, los ídolos del mercado. El naturalismo de la sociedad de cambio es ley natural sólo en un sentido sardónico. El predominio de la economía no es una consecuencia. El pensamiento se imagina tan fácil como consoladoramente que posee la piedra filosofal para disolver la cosificación, la calidad de mercancía. Pero la misma cosificación es la forma en que reflexiona sobre sí la falsa objetividad. Al centrarse la teoría alrededor de ella, una figura de la conciencia, la teoría crítica, se convierte aceptable idealistamente para la conciencia dominante y el inconsciente colectivo. A esto deben los escritos del joven Marx, en contraposición a *El Capital*, su actual aceptación, sobre todo entre teólogos. No carece de ironía el que los funcionarios brutales y primitivos husmearan lo idealista de la concepción de Lukács, cuando hace más de cuarenta años le trataron de hereje por el capítulo sobre la cosificación en el importante libro *Historia y conciencia de clase*. La dialéctica podrá comportarse tan polémicamente como se quiera; siempre será tan irreductible a la cosificación como a cualquier otra categoría aislada. Los trenos sobre la cosificación pasan más bien por encima de lo que hace sufrir a los hombres, en vez de denunciarlo. La desgracia radica en las situaciones que condenan a los hombres a la impotencia y la apatía, cuando deberían ser cambiadas por ellos; y no tanto, en los hombres o en el modo

en que se les presentan esas situaciones. La cosificación es un epifenómeno en comparación con la posibilidad de una catástrofe total; cuanto más lo será la alienación que acompaña a aquélla, el estado subjetivo de conciencia que le es correlativo. El miedo cuida de que la cosificación se reproduzca. La conciencia no es un constituyente de la cosificación, sino que se encuentra cosificada en una sociedad ya constituida. Quienquiera que tenga lo cosificado por el mal radical, quien desee dinamizar todo lo que es en pura actualidad, tiende a la hostilidad contra lo otro, ajeno, que no es evocado casualmente en la «alienación» —esa diferencia en la que debería hallar su libertad no sólo la conciencia, sino una humanidad reconciliada—. En cambio, el dinamismo absoluto sería la absoluta acción pura, autosatisfecha por la violencia y abusiva frente a la diferencia, a la que toma como mera ocasión. Consignas inquebrantables sobre la humanidad universal sirven para volver a equiparar con el sujeto lo que no se le parece. Las cosas se endurecen en fragmentos de lo que fue sometido; a la salvación de ello se refiere el amor a las cosas. No se puede separar de la dialéctica de lo establecido lo que la conciencia experimenta como cosificado y ajeno: negativamente, coacción y heteronomía; pero también la figura deformada de lo que habría que amar sin que lo permita el radio de acción, la endogamia de la conciencia. La palabra de Eichendorff: «Bello destierro», se eleva por encima del Romanticismo, que se sintió como dolor cósmico, sufrimiento por la extrañación. Una situación reconciliada no se anexionaría lo ajeno con imperialismo filosófico, sino que hallaría su felicidad en la cercanía otorgada a lo lejano y distinto, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio. La incansable requisitoria contra la cosificación se cierra a esa dialéctica, y ello constituye un cargo contra la filosofía de la historia que lleva consigo tales inculpaciones. La nueva edad de oro que el joven Lukács anheló era tan producto de una cosificación, de un *establishment* inhumano, como él sólo lo proclamó del burgués. Las descripciones contemporáneas de ciudades medievales suelen presentarse como si en aquel preciso momento ocurriese una ejecución para regocijo del pueblo. La armonía entre sujeto y objeto que pudo existir en tiempos remotos era, igual que la más reciente, un quebradizo producto de la presión. La transfiguración de situaciones del pasado sirve a una protesta tardía y superflua, consciente de no tener salida. Su prestigio lo deben sólo a

que son irrecuperables. La época de la descomposición del individuo y de los colectivismos regresivos abrió con horror los ojos a ese culto de fases presubjetivas. Cosificación y conciencia cosificada produjeron, junto con el nacimiento de las ciencias naturales, también la posibilidad de un mundo perfecto. Ya antes fueron deshumanización y cosificación una condición de humanidad [13]. Al menos ésta acompañó a figuras cosificadas de la conciencia, mientras que la indiferencia por las cosas, tratadas como medio y reducidas al sujeto, contribuyó a liquidar la humanidad. En lo cosificado se hallan compenetradas ambas cosas, lo diferente en el objeto y la sumisión del hombre bajo las condiciones dominantes de producción, que constituyen su propio contexto funcional, si bien desconocido. Las lacónicas afirmaciones de Marx en su madurez sobre la constitución de una sociedad liberada manifiestan un nuevo enfoque de la división del trabajo, el fundamento de la cosificación [14]. Marx distingue el estado de libertad de la inmediatez primigenia. Lo que sigue siendo extraño como cosa se conserva en la componente planificadora. De ésta espera Marx producción para los hombres de carne y hueso y no para el lucro; en cierto sentido, la restitución de la inmediatez. La mediación se encuentra ya en el esbozo de realización de lo que la filosofía no hizo más que pensar. Por otra parte, sin la componente de lo firme como cosa la dialéctica sería imposible y se suavizaría en una inofensiva teoría del progreso. No hay por qué echarle la culpa de ello ni a la costumbre filosófica ni sólo a la coacción social que en esa rigidez se da a conocer a la conciencia. A la filosofía le toca pensar lo que es distinto del pensamiento, lo único en hacerlo tal, a pesar de su *daimon* trate de persuadirle de que no debe ser eso otro.

TRANSICIÓN AL MATERIALISMO

La transición a la prioridad del objeto convierte la dialéctica en materialista. El objeto, expresión positiva de lo diferente, es una máscara terminológica. La tradición gnoseológica prepara el objeto como objeto del conocimiento, espiritualizando de antemano lo corporal y reduciéndolo tal

13 Vid. BENJAMIN, *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen* (Frankfurt, 1962; postfacio de ADORNO, p. 128).
14 Vid. MARX, *El Capital* (México, 1946), I, 406-409 (I, cap. 13, § 9).

y como al fin lo decretó con universalidad metodológica la fenomenología de Husserl. Las categorías sujeto y objeto, irreductibles para la crítica del conocimiento, aparecen en ella como falsas, ya que no están puestas en pura contraposición. Esto significa además que lo objetivo en el objeto, lo inespiritualizable en él, sólo se llama objeto desde el punto de vista del análisis orientado subjetivamente, para el que no cabe duda alguna sobre la primacía del sujeto. Lo que en la reflexión sobre el espíritu se presenta específicamente como no espiritual, como objeto, mirado desde fuera se convierte en materia. La categoría diferencia obedece todavía al criterio de identidad. Una vez emancipadas de esta medida, las componentes no idénticas se muestran como materiales o fusionadas inseparablemente con algo material. Las diversas gnoseologías son las que trastocan la cruz que arrastran, la sensación, en un hecho de conciencia, contradiciendo así su propia índole tomada en su plenitud, a la vez que ven en ella el *titulum iuris* del conocimiento. No hay sensación sin componente somática. En este sentido su concepto se halla deformado frente a lo que supuestamente subsume, cediendo al deseo de una conexión autárquica de todos los niveles del conocimiento. Mientras que la sensación pertenece a la conciencia según el principio cognitivo de la estilización, por otra parte una fenomenología imparcial tendría que describirla asimismo según las reglas cognitivas como irreductible a la conciencia. Toda sensación es en sí también impresión corporal. Ni siquiera basta con decir que ésta la «acompaña», pues sería presuponer su delimitación de lo corpóreo, cuando tal delimitación le es impuesta exclusivamente por la interacción noológica y, hablando estrictamente, por la abstracción. El matiz lingüístico de palabras como sensible, sensual e incluso sensación, traiciona hasta qué punto las realidades que designan no son las puras componentes del conocimiento que hace de ellas la gnoseología. La reconstrucción del mundo de las cosas dentro del sujeto carecería del nivel inferior en su jerarquía, precisamente la sensación, sin la *physis;* únicamente sobre ésta podría levantarse una gnoseología. La componente somática es irreductible, en cuanto representa lo no puramente cognitivo del conocimiento. Así caduca la pretensión subjetiva incluso donde precisamente la había conservado el empirismo radical. El que la actividad cognitiva del sujeto sea somática por definición no sólo afecta a la relación fundamentante entre su-

jeto y objeto, sino también a la dignidad de lo cor[illegible] Lo corporal resalta en el polo óntico del conocimiento [illegible]jetivo como el núcleo de éste. Así queda destronada la [illegible] dominante de la gnoseología, que hace del cuerpo la ley de la conexión de sensaciones y actos, es decir, lo espiritualiza. Las sensaciones son ya en sí lo que la sistemática trata de exponer como su acuñación en la conciencia. La filosofía tradicional ha embrujado lo que le es heterogéneo, dándole la hechura de sus categorías. Ni sujeto ni objeto son, con la palabra de Hegel, algo meramente «puesto». Tal es la única explicación complexiva de que no se pueda explicar como relación causal el antagonismo que la filosofía revistió con las palabras sujeto y objeto. De otro modo, el espíritu se convertiría en la pura alteridad del cuerpo, en contradicción con su somatismo inmanente. Por otra parte, es imposible liquidar el antagonismo sólo a base del espíritu, pues esto implicaría a su vez la espiritualización de aquél. En el antagonismo se hace patente por igual lo que tendría prioridad sobre el sujeto a la vez que se le escapa, así como el desgarramiento de nuestra época con el sujeto, que es algo así como la figura invertida del primado de la objetividad.

Materialismo e inmediatez

Cuando la crítica idealista del materialismo, en vez de contentarse con predicar, procede inmanentemente, suele servirse de la doctrina de los datos inmediatos. Hechos de conciencia quedan así encargados de fundamentar tanto los juicios sobre el mundo real como el concepto de materia. Si según la costumbre del materialismo vulgar se equiparase lo espiritual a actividades cerebrales, las percepciones sensibles originarias se referirían —y el idealismo está en contra— a dichas actividades, no, por ejemplo, a colores. Tal es la objeción idealista. La innegable contundencia de esta refutación se debe a la tosca arbitrariedad de su adversario. La reducción a procesos de conciencia se deja manipular por el ideal cientista de conocimiento, por el ansia de confirmar con un método perfecto la validez de las afirmaciones científicas. La verificación, que depende de la problemática filosófica, se convierte en criterio de ésta; la ciencia viene a ser como ontologizada. Pero en realidad los criterios para la validez de los juicios

marcan sólo el rumbo de su verificación y no equivalen sin más a los contenidos, a pesar de tratarlos retroactivamente, una vez sustituidos, según las normas de su racionabilidad subjetiva. La forma de controlar los juicios científicos consiste muchas veces en perseguir paso a paso cómo se llegó a cada uno de ellos. Tal procedimiento acentúa el factor subjetivo; su atención está dirigida a las faltas en que incurrió el sujeto cognoscente cuando pronunció su juicio, por ejemplo, en contradicción con otras afirmaciones de la misma ciencia. Es evidente que esta forma de examen no coincide ni con el contenido sobre el que se juzgó ni con su fundamentación subjetiva. Si cometo un error de cálculo y me lo demuestran, se puede reducir a «mi» cálculo el caso o las reglas matemáticas que encuentran en él su aplicación, por más que el cálculo pueda necesitar de actos subjetivos como componente de su objetividad. Esta distinción tiene consecuencias importantes para el concepto de una lógica trascendental, constitutiva. Ya Kant repitió la falta de que acusó a sus predecesores racionalistas: la anfibolía de los conceptos de la reflexión. La reflexión sobre la dirección, que, al juzgar, toma el sujeto cognoscente, sustituyó a la fundamentación objetiva del juicio. Esta no es la menor de las razones que convierten a la *Crítica de la razón pura* en teoría de la ciencia. El error más funesto de la historia de la filosofía moderna fue, sin duda, la implantación de una tal anfibolía como principio filosófico, hasta terminar extrayendo de él la metafísica. Por otra parte, esa anfibolía resulta comprensible desde el punto de vista de la filosofía de la historia. Después de la destrucción del *ordo* tomista que hacía de la objetividad algo querido por Dios, ésta pareció deshacerse. Pero a la vez la objetividad científica se desarrollaba enormemente frente a la mera opinión, y con ella su *órganon*, la *ratio*. La contradicción era superable, a condición de dejarse seducir por la razón, transformándola de instrumento e instancia crítica de la reflexión en *constituens* ontológico. Así procedió expresamente el Racionalismo en la escuela de Wolff. En este sentido, incluso el criticismo kantiano, junto con toda la doctrina subjetiva de la constitución, siguió preso del pensamiento precrítico. La cosa se hizo evidente en los idealistas postkantianos. La sustantivación del medio, que ya se ha convertido en segunda naturaleza de los hombres, venía implicada teóricamente en la así llamada revolución copernicana. No es casual que Kant emplee esta expresión como metáfora en

el sentido opuesto al astronómico, si se atiende a la tendencia de su significado. La tradicional lógica discursiva, por la que se guía la argumentación corriente contra el materialismo, tendría que criticar el procedimiento como petición de principio. El comienzo de la *Crítica de la razón pura* presupone la prioridad de la conciencia, prioridad que a su vez debe legitimar a la ciencia; pero esa prioridad es deducida con criterios metódicos que confirman o rebaten los juicios según normas científicas. Tal círculo vicioso delata un planteamiento falso. Por de pronto encubre que los datos de la conciencia no tienen en sí nada de puro, indubitable o absolutamente primero. Esta fue la experiencia central de la generación del *Art nouveau* y neorromántica, cuyos nervios se erizaban ante la creencia habitual en la facticidad aplastante de lo psíquico. Pero aún hay más. El imperio del control de validez y aspiraciones clasificatorias hacen que los datos de la conciencia sean distinguidos a continuación de sus sutiles transiciones, sobre todo de las que enlazan con las activaciones espirituales del cuerpo, que contradicen la pretendida solidez de aquéllos. Lo cierto es que no hay sujeto alguno de los datos inmediatos, o yo al que le sean dados, que pueda hacerse independiente del mundo transubjetivo. El que posee un dato pertenece *a priori* a su misma esfera. Esto basta para sentenciar la tesis del *apriori* subjetivo. El materialismo no es el dogma en que ingeniosamente lo transforman sus adversarios, sino la destrucción precisamente de lo calado como dogma. Tal es su razón de ser en la filosofía crítica. Cuando en la *Metafísica de las costumbres* Kant construyó la libertad como libertad con respecto a la sensación, rindió sin querer homenaje a lo mismo que quería eliminar. La separación absoluta entre cuerpo y espíritu, la cual en el fondo va a parar al predominio de éste, es tan imposible de salvar como la jerarquía idealista de los datos. Ambos han venido a parar históricamente en oposición en el transcurso del desarrollo de la racionalidad y el principio yo. Sin embargo, ambos se necesitan mutuamente. La lógica del principio de contradicción puede criticarlo; pero en este caso el contenido le para los pies. La fenomenología de los datos de la conciencia obliga a transgredir los términos en que fueron definidos como tales.

Dialéctica no es sociología del saber

Marx insistió en la diferencia entre el materialismo histórico y el vulgarmente metafísico. De este modo llevó aquél al terreno filosófico, mientras que los escarceos del materialismo vulgar se quedaban, dogmáticos, más acá de la filosofía. El materialismo ha dejado de ser desde entonces una posición a la que se puede optar contra otra para convertirse en la suma y quintaesencia de la crítica al Idealismo y a la realidad, por la que éste tomó partido, pero deformándola a la vez. La formulación de Horkheimer: *Teoría crítica*, no trata de hacer el materialismo presentable en sociedad, sino elevar en él a autoconciencia teórica aquello que le separa tanto de explicaciones diletantes del universo como de la «teoría tradicional» de la ciencia. Toda teoría dialéctica tiene que ser inmanente —la de Marx lo fue en bloque—, incluso si acaba negando toda la esfera en que se mueve. Esto le aparta de una sociología del saber aplicada meramente desde fuera y, como pronto descubrió la filosofía, impotente frente a ésta misma. La sociología del saber fracasa ante la filosofía al substituir su contenido de verdad por su función social y los condicionamientos de sus intereses. De este modo ni entra en lo que es propiamente la crítica de ese contenido ni se interesa por él. Idéntico fracaso ante el concepto de ideología, a base del cual condimenta su guisote. Y es que el concepto de ideología sólo tiene sentido en relación con la verdad o mentira de aquello a que se refiere. De apariencia necesaria sólo puede hablarse socialmente, refiriéndose a algo que no fuese apariencia a pesar de ser accesible a través de ella. La crítica de la ideología es la que tiene que juzgar sobre la participación de sujeto y objeto, así como sobre su dinamismo. Desmiente la falsa objetividad, el fetichismo de los conceptos, reduciéndolos al sujeto social. En cambio desenmascara a la falsa subjetividad —la pretensión, camuflada a veces hasta lo invisible, de que lo que es espíritu—, demostrando su fraude, su monstruosidad parasitaria, junto con su odio inmanente contra el espíritu. Por el contrario, el todo de un concepto de ideología global e indeferenciado acaba en la nada. En cuanto un tal concepto deja de distinguirse de cualquier conciencia verdadera, ya no vale para criticar lo falso. La idea de una verdad objetiva convierte necesariamente la dialéctica materialista en filosófica, a pesar de y por toda su crítica de la filosofía. Por el contrario, la sociología del saber niega tanto la estructura objetiva de la sociedad como la idea de verdad objetiva y el conocimiento de ésta. Y si su fundador Pareto pertenecía a la economía positivista, es que para ambas la sociedad no es sino el término medio de los comportamientos individuales. Reduce la teoría de la ideología a una doctrina subjetiva de los ídolos, semejante a la que ya elaboró la burguesía naciente; en realidad, una treta de abogado para liberarse por completo de la filosofía, y con ella de la dialéctica materialista. A base de asociaciones, el espíritu en sí mismo termina quedando localizado. Tal reducción de las formas de la conciencia, como las llaman, es bien compatible con la apologética filosófica. A la sociología del saber siempre le queda tranquilamente la salida de que verdad o mentira de las doctrinas filosóficas no tienen nada que ver con sus condiciones sociales. Relativismo y división del trabajo se dan la mano. Es lo que aprovechó sin reparos la teoría de los dos mundos, que Scheler formuló en su madurez. No hay otra forma de acceso filosófico a las categorías sociales que descifrar la carga de verdad que encierran las filosóficas.

Sobre el concepto de Espíritu

El capítulo hegeliano sobre el señor y el esclavo desarrolla, como es sabido, la génesis de la conciencia de sí mismo a partir de las relaciones de trabajo y en una doble dirección: la acomodación del yo al fin que se propone él mismo y al material que le es heterogéneo. Apenas queda así justamente encubierto el origen del yo en el no-yo. Ese origen es buscado en el proceso real de la vida, en las constantes que rigen la supervivencia de la especie, en la adquisición de sus medios vitales. En vano sustantiviza Hegel después el espíritu. Para apañárselas de algún modo, tiene que inflarlo hasta convertirlo en el todo, cuando según su mismo concepto la diferencia específica del espíritu consiste en ser sujeto y no el todo. El concepto dialéctico no puede, por más que se esfuerce, remover tal subrepción. Es un contrasentido hablar del Espíritu como totalidad; algo así como los partidos arribistas del siglo XX, que sólo consienten la declinación singular de partido, sin tolerar otros a su lado,

y cuyos nombres son alegorías burlonas del poder inmediato de lo particular en los Estados totalitarios. Según Hegel, el Espíritu debe tener su vida en lo otro. Pero al eliminar en él como totalidad toda diferencia con eso otro queda convertido otra vez en la nada, como la cual se revela el puro ser según el comienzo de la Lógica dialéctica. El Espíritu se desvanecería así en lo meramente existente. Apenas habría dudado el Hegel de la *Fenomenología* en designar el concepto de Espíritu como algo mediado en sí, como espíritu a la vez que opuesto; con todo, no sacó de ahí la consecuencia de una repulsa a la cadena de la identidad absoluta. Sin embargo, el espíritu necesita de lo que no es él en aquello mismo que él es; por eso el recurso al trabajo ha dejado de ser lo que los apologetas de la filosofía pura repiten como su sabiduría suprema: *metábasis éis állo génos*. Intacto sigue el descubrimiento idealista de que la actividad del espíritu se realizó en forma de trabajo por medio de los individuos, que le sirven de medios y a los que degrada en el curso de su realización a mera función suya. El concepto idealista del espíritu vive de explotar la transición al trabajo social, es decir: prescinde de los actores particulares, absorbidos en la actividad universal, y transfigura sin dificultad a ésta, convirtiéndola en la realidad objetiva. La simpatía del materialismo por el nominalismo es la respuesta polémica al Idealismo. Pero filosóficamente es demasiado limitada. Hacer de lo individual y los individuos lo único verdaderamente real es incompatible con la teoría —que Marx no habría formulado sin Hegel— de la ley del valor, que se realiza en el capitalismo pasando por encima de las personas. La mediación dialéctica de lo universal y particular no autoriza a una teoría que opte por lo particular, para pasarse de rosca, tratando lo universal como si fuese una pompa de jabón. La teoría se haría así incapaz de comprender tanto la funesta hegemonía de lo universal en lo establecido, como la idea de una situación que, haciendo descubrir a los individuos su verdad, despojaría a lo universal de su mala particularidad. Por otra parte tampoco es posible ni imaginarse un sujeto trascendental sin sociedad, sin los particulares que integra para bien y para mal. Contra esto se estrella el concepto del sujeto trascendental. Incluso Kant considera la universalidad como algo de que todos participan, es decir todos los seres dotados de razón; y éstos se encuentran socializados a priori. El intento de Scheler por desterrar sin más el materialismo al lado nominalista fue una maniobra táctica. El materialismo es denigrado primero como inferior —no sin la ayuda de su innegable falta de reflexión filosófica—, para ser luego brillantemente refutado. La dialéctica materialista odiaba de tal modo toda *Weltanschauung*, que prefirió aliarse con la ciencia. Pero en su decadencia como medio político de dominación se convirtió ella misma en burda *Weltanschauung*. La dialéctica materialista se opone a lo que Brecht exigió suicidamente de ella, la simplificación para fines tácticos. Su misma esencia es dialéctica, filosofía y antifilosofía. La afirmación de que la conciencia depende del ser no era una metafísica invertida, sino encarecimiento contra el fraude con que el espíritu se hacía pasar por algo en sí, superior al proceso total del que forma parte. Ni siquiera las condiciones de la conciencia son un en sí. La expresión ser significa algo radicalmente distinto en Marx y en Heidegger, aunque no carente de toda coincidencia: en la doctrina ontológica del primado del ser sobre el pensamiento, de su «trascendencia», resuena desde lejanías remotísimas un eco materialista. Sólo cuando la doctrina del ser espiritualiza insensiblemente su componente materialista en el pensamiento transponiéndola en pura funcionalidad más allá de todo ente; cuando escamotea lo que el concepto materialista del ser encierra de crítica contra la falsa conciencia, sólo entonces se convierte en ideología. La palabra cuya intención era nombrar la verdad contra la ideología, se convierte en lo más falso que hay: el mentís de la idealidad, para proclamar una esfera de lo ideal.

Pura acción y génesis

Actividad es la determinación del espíritu. De ahí la necesidad inmanente de transición filosófica entre el espíritu y su otro. Desde Kant el Idealismo no ha podido escapar a la actividad; tampoco Hegel. Pero ella es la que hace participar al espíritu en la génesis que incomoda al Idealismo como algo contaminador. Los filósofos no se cansan de repetir que el espíritu en cuanto actividad es devenir. Casi le dan mayor importancia a que por tanto no es *jorís* de la historia. La acción del espíritu es, según su simple concepto intratemporal, histórica, devenir y devenido en que se acumula el devenir. Al igual que el tiempo, cuya representación por universal que sea, requiere algo temporal

la acción es también imposible sin substrato, sin algo activo y sin algo en que ejercerse. La idea de acción absoluta no contiene sino lo que tiene de hecho que actuar; la pura *nóesis noéseos* es la fe vergonzante en el Dios creador, neutralizada en forma de metafísica. La doctrina idealista del Absoluto trata de absorber la trascendencia teológica como proceso, y de integrarla así en una inmanencia que no tolera Absoluto alguno independiente de condiciones ónticas. La discrepancia más profunda que encierra el Idealismo es quizá por una parte la necesidad de realizar una secularización extrema, so pena de sacrificar su pretensión de totalidad, mientras por otra parte es incapaz de expresar su fantasma de Absoluto, la totalidad, si no es en categorías teológicas. Una vez arrancadas a la religión, éstas se vacían, sin ganar nuevo contenido en la «experiencia de la conciencia», a la cual son encomendadas. Una vez que la actividad del espíritu ha sido humanizada, no puede ser atribuida a nadie ni a nada, si no es a los vivientes. Esto hace que la naturaleza se infiltre como una componente en el concepto que más se eleva por encima de todo naturalismo, el de la subjetividad como unidad sintética de la apercepción. Sólo en cuanto el yo es de por sí no-yo, se relaciona con éste, «hace» algo, incluso cuando lo que hace es pensar. En la reflexión de segundo grado el pensamiento destruye su supremacía sobre lo otro, porque ya lo es siempre de por sí. De ahí que la abstracción suprema de toda actividad, la función trascendental, no se halle por encima de las génesis reales. Ningún abismo ontológico se abre entre la componente real de esa abstracción y la actividad de los sujetos reales; ninguno por tanto entre espíritu y trabajo. Ciertamente éste no es sólo algo realmente existente, sino que consiste en la producción de algo ideado que aún no existía de hecho. El espíritu es tan irreductible a la existencia como ésta lo es a él. Con todo, lo inexistente del espíritu se encuentra tan implicado con la existencia, que desglosarlos limpiamente equivaldría a objetivarlos y falsearlos. La controversia sobre la prioridad de espíritu o cuerpo no llega al nivel de la dialéctica, sino que sigue arrastrando la pregunta por un *primum*. Por materialista que sea el contenido de su respuesta, lo que busca, casi hilozoistamente, es una *arjé*, una forma ontológica. Ambos, cuerpo y espíritu, son abstracciones de su experiencia. Su radical diferencia es algo puesto, reflexión sobre una «autoconciencia» del espíritu adquirida históricamente y distanciada de aquello que niega para poder afirmar la propia identidad. Todo lo espiritual es modificación de un impulso corpóreo; ésta representa la conversión cualitativa en lo que es más que ser. Impulso es, como dijo Schelling *, la forma precursora del espíritu.

El sufrimiento es físico

Los datos al parecer fundamentales de la conciencia son otra cosa de lo que se cree. En la dimensión de gusto y disgusto se infiltra en ellos lo corpóreo. Todo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la figura de lo físico a través de una serie de mediaciones que pueden llegar hasta a hacerle irreconocible. A la inversa, la felicidad tenderá siempre a la satisfacción sensible y en ella adquiere su objetividad. Una felicidad que carezca de toda perspectiva en este sentido, no es felicidad. La dimensión corporal, de suyo lo que contradice al espíritu en el espíritu, queda amortiguada en los datos sensoriales de la subjetividad en algo así como una huella gnoseológica. Algo parecido es en realidad la curiosa teoría de Hume, según la cual las «ideas» —los datos de la conciencia con función intencional— son pálida copia de las impresiones. Es fácil criticar en esta teoría su fondo ingenuamente naturalista. Esa componente sobrevive en el conocimiento como su inquietud que le pone en marcha y se reproduce insatisfecha en su proceso. La conciencia desgraciada no es presunción ofuscada del espíritu; por el contrario le es inherente, la única dignidad que recibió al separarse del cuerpo. Ella le recuerda negativamente su componente somática. Sólo porque el espíritu es capaz de ella, puede conservar alguna esperanza. La más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que

* «De este modo el ser es absolutamente indiferente con respecto a lo que existe. Pero cuanto más íntimo y delicioso es en sí este sosiego tranquilo, tanto más tiene que producir en la eternidad, sin que ésta ponga nada de su parte y sin que lo sepa, un ansia callada por llegar a sí mismo, por encontrarse y disfrutar consigo mismo, un impulso de llegar a la conciencia, por más inconsciente de sí mismo que sea.» (Schelling, *Die Weltalter* (Las eras del mundo), Munich, 1964, p. 136).

«Y así vemos la naturaleza desde su escalón más bajo ansiando y remontando constantemente hacia lo más íntimo y oculto en ella, y siempre en progresión en su busca, hasta que finalmente se ha atraído y apropiado incluso lo supremamente esencial, lo puramente espiritual.» (*Op. cit.*, p. 140.)

vivimos desmiente toda la filosofía de la identidad. Lo que ésta intenta es disuadir a la experiencia de que existe el dolor. «Mientras haya un solo mendigo, seguirá existiendo el mito»[15]: la filosofía de la identidad es mitología en forma de pensamiento. La componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar. «Padecer es algo perecedero». Es el punto en que convergen lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad. Suprimir el sufrimiento o aliviarlo (hasta un grado indeterminable teóricamente, que no se deje imponer límites) no es cosa del individuo que lo padece, sino sólo de la especie a la que sigue perteneciendo incluso cuando en su interior se emancipa de ella y queda acorralado objetivamente en la absoluta soledad de un objeto desamparado. Todas las acciones de la especie remiten a su conservación física, por más que la puedan ignorar, formar sistemas independientes de ella y procurarla sólo marginalmente. Incluso las disposiciones con que la sociedad corre a su aniquilación, son a la vez autoconservación desencajada, absurda, y van dirigidas inconscientemente contra el sufrimiento. La particularidad de la sociedad, por más corta de luces que en sí sea, se vuelve como un todo contra el sufrimiento. Confrontado con aquellas disposiciones, el fin constitutivo de la sociedad exige la organización de ésta precisamente en la forma que impiden implacablemente en todas partes las condiciones de producción, a pesar de ser posible sin más *hic et nunc* desde el punto de vista de las fuerzas productivas. El telos de esta nueva organización sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión. Tal es el interés de todos, sólo realizable paulatinamente en una solidaridad transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida.

Materialismo iconoclasta

Entretanto el materialismo ha dado el gusto de su propio envilecimiento a quienes no quieren que se realice. La sujeción así creada no es, como Kant creía, culpa de la humanidad. Al menos hoy es reproducida planificadamente por los que detentan el poder. El espíritu objetivo que éstos

[15] Benjamin, *Passagenarbeit*, manuscrito, convoluto 6.

manipulan, ya que necesitan de sus cadenas, está a la medida de una conciencia aherrojada desde milenios. Allí donde el materialismo ha alcanzado el poder político, se ha vendido a esa praxis tanto como el mundo que en otro tiempo quiso cambiar. En vez de comprender y transformar la conciencia, la sigue esclavizando. El terror de las maquinarias estatales se hace fuerte en una institución duradera bajo la gastada excusa, desde hace cincuenta años, de la dictadura de un proletariado al que hace tiempo no se gobierna sino burocráticamente. Ellas mismas son el escarnio de la teoría que siempre andan pregonando. Encadenando sus súbditos a sus intereses más inmediatos, los mantienen embrutecidos. Ciertamente la depravación de la teoría habría sido imposible si ésta no estuviese marcada por un poso de supercherìa. Cuando los funcionarios que monopolizan la cultura la manipulan sumariamente y desde fuera, tratan burdamente de simular que están por encima de ella a la vez que apoyan su regresión universal. Lo que, en espera de una revolución a las puertas, había perdido la paciencia con las exigencias de la filosofía y quería liquidarla, se encontraba ya entonces más atrasado que ella. En los apócrifos del materialismo se revela la de una filosofía superior, que recurre a lo que hay de falso en la soberanía del espíritu. Por lo demás éste es despreciado por el materialismo dominante tan cínicamente como antes lo fue encubiertamente por la sociedad burguesa. La sublimidad idealista es impronta de lo apócrifo. Los textos de Kafka y Beckett iluminan crudamente esta relación. La inferioridad del materialismo es la inferioridad reflexiva de la situación dominante. La espiritualización fracasó como principio, porque fue incapaz de asumirlo todo; y eso que quedó excluido de ella es lo peor frente a lo superior, que además resulta difamado por un inferior perseverante. Lo que hay de cerril y bárbaro en el materialismo perenniza la extraterritorialidad en que se encuentra el cuarto estado con respecto a la cultura, si bien ese extrañamiento ha dejado de limitarse a éste para extenderse a la misma cultura. El materialismo se convierte en la recaída en la barbarie, que trató de evitar. Oponerse a tal situación es una tarea, y no la menor, de toda teoría crítica. Si no, perdurará la vieja mentira, sólo que peor, con menor coeficiente de roce. Lo inferior aumenta, después que con la revolución ocurrió lo mismo que con la parusía. Frente a la agotada sublimidad de la conciencia burguesa la teoría materialista no sólo degeneró

desde el punto de vista meramente estético, sino que se convirtió en falsa. Esto se puede determinar teóricamente. La dialéctica se encuentra en las cosas; pero no existiría sin la conciencia que la reflexiona, lo mismo que no se deja absorber por ella. Si la materia fuese simplemente unitaria, homogénea, total, no habría dialéctica. La dialéctica oficialmente materialista se ha saltado la gnoseología por decreto. La némesis le sobreviene en forma gnoseológica: en la teoría de la reproducción. Sólo una mitología materialista a lo Epicuro es capaz de inventarse una materia emitiendo imagencitas, de modo que el pensamiento sea una copia de la cosa. Por el contrario el pensamiento se dirige a la cosa misma. La intención ilustrada del pensamiento —desmitologización— borra de la conciencia el carácter de imagen. Lo que se aferra a la imagen permanece preso de la mitología adorando ídolos. La suma de las imágenes se ensambla en una muralla delante de la realidad. La realidad de la copia niega la espontaneidad del sujeto y es un motor de la dialéctica objetiva de fuerzas productivas y condiciones de producción. La rígida reproducción subjetiva del objeto lo marra necesariamente, pues éste sólo se manifiesta al excedente subjetivo del pensamiento. La represión del sujeto en ella produce el silencio espiritual sin paz de la administración integral. Sólo una conciencia satisfecha de su cosificación puede figurarse o hacer propaganda de que posee fotografías de la objetividad. Su ilusión se convierte en dogmático inmediatismo. Cuando Lenin, en vez de ocuparse con la gnoseología, aseveraba contra ella con forzada insistencia la realidad objetiva de los objetos del conocimiento, intentaba exponer la conjuración del positivismo subjetivo con los *powers that be*. Pero su aspiración política se volvía así contra la finalidad cognitiva de la teoría. La argumentación trascendente liquida a su adversario tan violenta como funestamente. La crítica no se adentra en su objeto, éste permanece tranquilamente tal cual es y, al encontrarse intacto, puede resucitar en cualquier otra constelación de poder. Es miope lo que Brecht dijo una vez de palabra, que con el libro sobre el Empiriocriticismo ha dejado de ser necesaria la crítica a la filosofía de la inmanencia. La teoría materialista no puede prescindir de toda exigencia filosófica, sin caer en un provincianismo como el que afea el arte de los Estados del Este. El objeto de la teoría no es algo inmediato, un molde que se pueda llevar uno a casa. El conocimiento

no es como la policía, que posee sus objetos en carpetas. Por el contrario, su forma de pensarlos es la mediación; de otro modo tendría que conformarse con describir fachadas. El criterio de la intuición sensible está distendido y ya en su lugar es problemático; pero, como Brecht terminó confesando, resulta inaplicable a lo mediado radicalmente, la sociedad. Se le escapa lo que entra en el sujeto como ley de su dinamismo; la configuración ideológica de los fenómenos lo oculta necesariamente. Marx se guardó de recargar demasiado expresiones como reproducción, a pesar de que la repugnancia por los dimes y diretes académicos le hizo desencadenarse contra las categorías gnoseológicas como un elefante en una tienda de porcelanas. Esas expresiones afirman su primacía a costa de la componente crítica de la subjetividad. Insistir en ésta significa ideología y a la vez algo de aversión por ella; impide la subrepción que convierte inmediatamente en naturaleza tanto a lo producido como a las condiciones de producción. La teoría no puede hacerse la tonta frente al estado actual del conocimiento por mor de la sencillez que requiere la agitación. Lo que tiene que hacer es reflexionar e impulsarlo. La unidad de teoría y praxis no fue pensada como una concesión a la debilidad mental, engendro de la sociedad represiva. La conciencia se declara en bancarrota ante una realidad, que al nivel actual no se presenta palpablemente, sino como función y abstracción en sí misma. Su figura es el computador, con el que trata de igualarse el pensamiento y a cuya mayor gloria se eliminaría a sí mismo con el mayor gusto. Un pensamiento reproductivo carecería de reflexión, sería una contradicción y no de las dialécticas. Sin reflexión no hay teoría. Conciencia que interponga un *tertium*, imágenes, entre ella y lo que piensa, reproducirá insensiblemente el idealismo; un corpus de representaciones substituirá al objeto del conocimiento y su arbitrariedad subjetiva será la de los que mandan. El ansia materialista por comprender la cosa busca lo contrario; el objeto íntegro sólo se puede pensar sin imágenes. Esta carencia de imágenes confluye con su prohibición teológica. El materialismo la secularizó impidiendo la descripción positiva de la utopía. Tal es el contenido de su negatividad. Su coincidencia con la teología se realiza allí donde el materialismo es más materialista. Su anhelo sería la resurrección de la carne, algo extraño por completo al Idealismo como Reino del Espíritu absoluto. El materialismo histórico se dirige, si a algún punto, a su

propia superación, a la liberación del espíritu con respecto al primado de las necesidades materiales en el estado de su satisfacción. El espíritu se encuentra sujeto a las condiciones materiales, a la vez que se niega a satisfacerlas. Sólo cuando el impulso corporal se satisfaga, podrá reconciliarse. Hasta entonces no será lo que promete con su negación.

TERCERA PARTE

MODELOS

I

LIBERTAD

PARA UNA METACRITICA DE LA RAZON PRACTICA

«Pseudoproblema»

Cuando los ilustrados hablaban de pseudoproblemas, querían impedir que la autoridad incuestionable de los dogmas impusiese preguntas imposibles de resolver precisamente por el pensamiento al que eran atribuidas. Es lo que connota el sentido peyorativo de «escolástica». Pero desde hace tiempo se pretende que los pseudoproblemas no consisten en hacer escarnio del juicio e interés racionales, sino en el empleo de conceptos definidos confusamente. Hay un tabú semántico que estrangula toda pregunta por la realidad, convirtiéndola en pregunta por el significado. La reflexión previa degenera en prohibición de reflexionar. Se copia sin más los métodos habituales de las ciencias exactas y este reglamento es el encargado de regular qué es digno de atención, ya pueda tratarse de lo más urgente. Formas probadas de experiencia, medios, alcanzan prioridad sobre lo que se trata de conocer, los fines. Toda experiencia que se oponga claramente a los signos que se le ha asignado será increpada con dureza. La culpa de las dificultades que produzca será atribuida exclusivamente a una nomenclatura laxa, precientífica. Así la pregunta por el libre albedrío es tan importante, como imposible lograr de su formulación el *desideratum* de una respuesta clara y sin ambages acerca de su significado. Ahora bien, de esa respuesta dependen justicia, castigo y en fin la misma posibilidad de lo que la tradición filosófica entera llamó moral o ética. De ahí que la inteligencia tenga necesidad de no dejarse disuadir de esa ingenua pregunta, como si fuese un problema imaginario. La pureza farisaica del pensamiento le

ofrece la satisfacción miserable de un sucedáneo. No por eso hay que despreciar negligentemente la crítica semántica. La urgencia de una pregunta no puede forzar la respuesta, cuando no hay ninguna verdadera que obtener. Menos aún puede ésta guiarse por las necesidades, que son falibles incluso cuando son desesperadas. La forma de reflexionar sobre los temas cuestionados no es juzgando sobre ellos como algo que existe o no, sino incorporando en su misma definición tanto la imposibilidad de atraparlos como la necesidad de pensarlos. Tal fue el intento, expreso o no, del capítulo de las antinomias en la *Crítica de la razón pura* y, a grandes trechos, de la *Crítica de la razón práctica*. Cierto que Kant no consiguió evitar por completo los mismos usos dogmáticos que, como Hume, achaca a otros conceptos tradicionales. Su arbitraje en el conflicto entra facticidad («naturaleza») y lo necesario mentalmente (el mundo inteligible) es dicotómico. Voluntad o libertad resultan así ilocalizables como entes. Pero su analogía con la simple gnoseología predialéctica no excluye en absoluto qué impulsos o experiencias aislados sean sintetizables bajo conceptos carentes de un substrato naturalista. Estos reducen esos impulsos o experiencias a un denominador común, de modo semejante a como lo hace el «objeto» kantiano con sus fenómenos. Según el modelo del «objeto», la voluntad sería ley verificadora de todos los impulsos que se manifiestan a la vez como espontáneos y determinados por la razón, a diferencia de la causalidad natural. Ciertamente permanecen dentro de ella: sin el nexo causal los actos volitivos carecerían de consecuencias. Libertad sería la palabra para designar la posibilidad de tales impulsos. Con todo, la solución de si la voluntad es libre o no, fuerza una disyuntiva concluyente pero problemática. El concepto de voluntad resbala ajeno a la cuestión por encima de ella en forma de ley unificadora de sus impulsos. Sobre todo, moldear los conceptos guiándose por el modelo de una filosofía subjetiva de la inmanencia, supone tácitamente que voluntad y libertad están estructuradas monadológicamente. Tal suposición es contradicha por la más elemental de las realidades. En efecto, la psicología analítica ha llamado «control de realidad» a la mediación con que incontables componentes de la realidad exterior, sobre todo social, pasan a formar parte de las decisiones atribuidas a la voluntad y libertad. Por tercamente que lo niegue Kant, a eso se refiere precisamente el concepto de la racionalidad de la voluntad, si es que significa simplemente algo. La definición de esos conceptos por la filosofía de la inmanencia debe ser su elegancia y su autarquía. Tal es la verdad que enseñan las decisiones reales, las únicas en que se puede preguntar por libertad o determinismo. El resto de interioridad que esa abstracción deja en pie, es una mínima expresión frente a la compenetración real de lo interior y exterior. Una tal reducción y pureza química es incapaz de comunicar lo que puede entenderse bajo libertad o su contrario. Formulado más rigurosa y también más kantianamente, quien toma las decisiones es el sujeto empírico y sólo él, pues el puro y trascendental yo pienso es incapaz de impulso alguno. Ahora bien, el sujeto empírico forma parte del mundo «exterior» espaciotemporal y carece de toda prioridad ontológica sobre él. El intento de localizar en un tal sujeto la cuestión del libre albedrío tiene por tanto que fracasar. No se puede trazar la divisoria entre inteligible y empírico por en medio de la empiría. Esto es lo que hay de verdadero en la tesis del pseudoproblema. En cuanto la pregunta por el libre albedrío se reduce a la cuestión de la decisión individual, saca a ésta de su contexto y desencaja al individuo de la sociedad. De este modo se deja seducir por la ilusión de la realidad pura y absoluta. La limitada experiencia subjetiva usurpa la dignidad de la suprema certeza. El substrato de la alternativa tiene algo de ficticio. El sujeto, cuya enseidad se supone, está mediado en sí por aquello de que se separa, la conexión de todos los sujetos. La mediación hace de él precisamente lo que la conciencia de su libertad le hace aborrecer: le hace heterónomo. Incluso cuando se supone positivamente la falta de libertad, sus condiciones son atribuidas a una causalidad psíquica cerrada en sí misma y buscada por tanto en el aislamiento del individuo. Pero el individuo no es algo esencialmente aislado. Y si no encuentra en sí el contenido libertad, tampoco el teorema del determinismo puede extinguir simplemente *post festum* la ingenua conciencia de su libre arbitrio. La doctrina del determinismo psicológico no fue realizada hasta una fase tardía.

ANTAGONISMO DEL INTERÉS POR LA LIBERTAD

Desde el siglo diecisiete la gran filosofía determinó la libertad como su interés más privativo y se dedicó a fun-

damentarla con evidencia bajo las órdenes tácitas de la clase burguesa. Sólo que ese interés es antagónico en sí mismo. Se dirige contra la antigua opresión y fomenta la nueva, contenida en el principio mismo de la racionalidad. Lo que se trata es de encontrar una fórmula común para libertad y opresión. La libertad es cedida a la racionalidad, que la limita y la aleja de la empiria, en la que de ningún modo se la quiere ver realizada. Tal dicotomía se refiere también al cientifismo creciente. Con ella se encuentra aliada la clase que fomenta la producción a la vez que se ve obligada a temerla en cuanto afecte a la fe en la existencia de una libertad que se ha resignado ya al interiorismo. No es otro el trasfondo real de la doctrina de las antinomias. Ya en Kant, y luego en los idealistas, la idea de libertad entra en conflicto con la investigación científica, sobre todo con la Psicología. Kant destierra los objetos de tal investigación al reino sin libertad y asigna a las ciencias positivas su lugar por debajo de la especulación, que es la que se ocupa de los *noumena*. A medida que se ha paralizado la fuerza especulativa y se han desarrollado correlativamente las ciencias, la antítesis se ha acentuado hasta el extremo. El precio que por ello han pagado las ciencias ha sido la estrechez de miras; la filosofía ha pagado con su vaguedad. A medida que las ciencias se han ido incautando del contenido de la filosofía —por ejemplo la Psicología de la génesis del carácter, sobre la cual incluso Kant se perdió en fantásticas suposiciones—, los filosofemas sobre el libre albedrío degeneran cada vez más penosamente en declamaciones. Las ciencias se concentran cada vez más en leyes y de este modo se ven empujadas, incluso sin quererlo, hacia el partido del determinismo. Por el contrario en la filosofía se depositan ante todo concepciones apologéticas, precientíficas, de la libertad. En Kant las antinomias, en Hegel la dialéctica de la libertad, constituyen una componente filosófica esencial. Después de ellos la filosofía, por lo menos la académica, se entregó en cuerpo y alma al ídolo de un reino de las alturas por encima de la empiria. Se ensalza la libertad inteligible de los individuos para poder pedir cuentas tanto más fácilmente al particular empírico y hacerle tascar mejor el freno bajo la perspectiva de un castigo justificado metafísicamente. La alianza entre teoría de la libertad y la praxis represiva aleja a la filosofía cada vez más de la comprensión genuina de la libertad y su ausencia en los hombres de carne y hueso. La filosofía se

acerca anacrónicamente a la insípida edificación que diagnosticó como miseria de la filosofía. Ciertamente las ciencias particulares —el Derecho es un caso ejemplar— no se encuentran a la altura de la cuestión de la libertad y se ven obligadas a revelar la propia incompetencia. Por consiguiente piden ayuda a la filosofía. Pero ésta es incapaz de otorgarla debido a su mala y abstracta oposición con respecto al cientifismo. Allí donde la ciencia espera del filósofo una decisión para lo que ella no puede resolver, recibe de éste la asistencia de una *Weltanschauung* y nada más. De este modo se ha orientado consiguientemente cada científico según su gusto y, como es de temer, según la propia estructura psicológica de sus impulsos. La posición frente al complejo libertad-determinismo es puesta en manos de una arbitrariedad irracionalista que oscila entre indecisas observaciones aisladas, más o menos empíricas, y generalidades dogmáticas, para terminar al fin dependiendo del credo político o del poder reconocido en ese momento. Las consideraciones sobre libertad y determinismo suenan a arcaicas, algo así como si viniesen de los tiempos primitivos de la burguesía revolucionaria. Pero no hay por qué aceptar como una fatalidad el que la libertad envejezca sin realizarse. Esa fatalidad tiene que ser explicada con la resistencia. El que la idea de libertad haya perdido su poder sobre los hombres se debe entre otras cosas a que había sido concebida de antemano tan subjetiva y abstractamente, que la tendencia social objetiva no necesitó esforzarse para hundirla bajo sus pies.

LIBERTAD, DETERMINISMO, IDENTIDAD

La integración social cae sobre los sujetos como si fuera irresistible. Ella es la causante de la indiferencia ante la libertad como concepto e incluso como cosa. El interés de los sujetos por estar atendidos paraliza todo lo que sea interés por una libertad cuyo desamparo temen. No sólo la invocación de la libertad, sino ya sólo nombrarla suena a retórica. El nominalismo intransigente se acopla a esta situación. Al relegar según un canon lógico las antinomias objetivas al terreno de los pseudoproblemas, cumple por su parte una función social, la de encubrir las contradicciones a base de negarlas. Hay que atenerse a los datos o a su moderno heredero, lo que dicen los informes. De este

modo la conciencia queda aliviada de lo que contradice a lo externo. Según las reglas de una tal ideología, lo que hay que hacer es nada más describir y clasificar los comportamientos de los hombres en diversas situaciones, en vez de hablar con fetichismo conceptual de voluntad o libertad. El Behaviorismo planeó de hecho la consecuencia, retraduciendo simplemente todas las determinaciones del yo a formas de reacción y reacciones particulares, que terminan solidificándose. No se tiene en cuenta que lo solidificado produce nuevas cualidades frente a los reflejos de que pudiera proceder. Los positivistas obedecen inconscientemente al dogma que cultivaron sus enemigos mortales en la metafísica: el primado de lo primero. «Y es que lo más venerado es lo más antiguo; pero nada tan respetado como el testigo jurado.»[1] Ese *primum* es en Aristóteles el mito. De él han conservado los puros enemigos de la mitología la concepción de que todo lo que existe es reductible a lo que antaño existió. El igual por igual de su método cuantificante deja tan poco lugar para la génesis de lo distinto como el hechizo del destino. Por otra parte, lo que se ha objetivado en los hombres a partir de sus reflejos y contra ellos, sea carácter o voluntad —el órgano potencial de la libertad— socava también a la persona. Y es que encarna el principio de la dominación, al que los hombres se someten cada vez más por sí mismos. Identidad y alienación del ego se acompañan mutuamente desde un comienzo. Por eso es romántico, en el mal sentido de la palabra, hablar de enajenación de sí mismo. La identidad es inmediatamente ambas cosas: condición de la libertad y principio del determinismo. La voluntad existe hasta donde los hombres se objetivan como carácter. De este modo se convierten frente a su propia identidad —prescindiendo de lo que ella sea— en algo externo, según el modelo del mundo de las cosas, exterior y sujeto a la causalidad. Aparte de todo esto, aunque el concepto positivista de «reacción» tenga una intención puramente descriptiva, presupone sin embargo incomparablemente más de lo que confiesa, a saber: dependencia pasiva de la situación dada. La interacción entre sujeto y objeto es escamoteada a priori, la espontaneidad queda excluida ya por el método, de acuerdo con la ideología de la acomodación; ésta, además de comportarse servicialmente con la marcha del mundo quita a los hombres otra

[1] ARISTÓTELES, *Metafísica,* libro A, 983 z.

vez, ahora teóricamente, la costumbre de la espontaneidad. Si sólo hubiese reacciones pasivas, no habría tampoco, con la terminología del Racionalismo, más que receptibilidad; el pensamiento sería imposible. Si la voluntad sólo existe gracias a la conciencia, ésta correlativamente sólo queda a su vez donde hay voluntad. La conservación de sí mismo requiere en sí a lo largo de su historia más que el reflejo condicionado y prepara así algo que al fin pudiera superarla. Para ello parece apoyarse en el individuo biológico, que impone la forma a sus propios reflejos; apenas pueden carecer éstos de toda componente unificadora. Esta se vigoriza como ese «mismo» que aparece en la conservación de sí mismo; a él se le manifiesta la libertad como la diferencia que ha llegado a producirse entre él y los reflejos.

Libertad y sociedad organizada

Sería casi imposible fundamentar teóricamente la sociedad organizada sin recurrir de algún modo a la libertad. Ello no obsta para que la libertad sea luego mutilada por la sociedad. La construcción por Hobbes del contrato social sería un buen ejemplo de ambos aspectos. Un determinismo de hecho universal sancionaría, en oposición con el de Hobbes, el *bellum omnium contra omnes.* Si todos fueran por igual predeterminados y ciegos, no habría criterio alguno de acción. Una perspectiva extrema se perfila: ¿no se exige la libertad para que pueda haber convivencia? Pero esto parece encerrar el paralogismo de que, para que no exista el terror, tiene que haber realmente libertad, cuando por el contrario lo que existe es el terror, pues no hay libertad. La pregunta por la voluntad y la libertad no queda eliminada por su reflexión, sino que toma un sesgo de filosofía de la historia: la voluntad es libre y la voluntad no es libre, son tesis que se han convertido en una antinomia; ¿por qué? Kant se dio cuenta de que esa reflexión ha brotado históricamente y fundamentó expresamente la intención revolucionaria de su ética con el carácter tardío de tal reflexión: «Veíase al hombre atado por su deber a leyes; mas nadie cayó en pensar que estaba sujeto a su propia legislación, si bien ésta es universal, y que estaba obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora, si bien ésta, según el fin natural, legisla uni-

versalmente».[2] En cambio ni se le pasó por la cabeza si la misma libertad, que él tenía por idea eterna, no podría ser esencialmente histórica, y no sólo como concepto sino según su contenido empírico. Epocas y sociedades enteras han vivido sin el concepto ni la cosa de libertad. Atribuirles ésta como una esencia objetiva, incluso cuando los hombres no la conocieron, contradiría el principio kantiano del trascendental; éste en efecto debe basarse en la conciencia subjetiva y sería insostenible, si esa supuesta conciencia faltase por completo a un solo hombre de carne y hueso. Por eso se esforzó Kant tenazmente por demostrar que la conciencia moral está en todas partes, incluso en el mal radical. De otro modo habría tenido que negar a las fases y sociedades sin libertad la naturaleza racional y con ella su misma humanidad; era demasiado negar para el secuaz de Rousseau. Es un anacronismo hablar de libertad, sea real o exigida, antes de que el individuo se formase en el, para Kant evidente, sentido moderno, es decir: el individuo no sólo biológico, sino constituido como unidad por la reflexión sobre sí mismo[3], la «autoconciencia» hegeliana. Por otra parte, la libertad, cuya plena implantación sólo es posible bajo las condiciones sociales del desencadenamiento de la abundancia, podría ser extinguida por completo y quizá sin dejar huella. El mal no consiste en que los hombres libres obren radicalmente mal —y esto ocurre por encima de todo lo que Kant pudo imaginar—, sino en que todavía no existe el mundo en que ya no necesitarían ser así. Esta es una verdad, que cruza a relámpagos la obra de Brecht. Es decir, el mal sería la misma falta de libertad. De ella procedería el mal existente. La sociedad hace de los individuos lo que son, incluso según su inmanente génesis personal. Lo decisivo no es la libertad o no libertad de éstos, sino el que aparezcan tras el velo del *principium individuationis*. En efecto, el yo dificulta a la conciencia subjetiva al caer en la cuenta de su dependencia, como lo explicó Schopenhauer con el mito del velo de la maya. El *principium individuationis*, ley de una especificación en que se apoya la universalidad de la razón individual, tiende a impermeabilizar a ésta contra las constelaciones de que forma parte, y fomenta así la confianza aduladora en la autar-

[2] KANT, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (Madrid, 1932), p. 84 s. (WW IV, 432).
[3] Vid. MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires, 1969), p. 108 s.

quía del sujeto. El contenido total de esa autarquía es opuesto bajo el nombre de libertad a la suma de todo lo que limita la individualidad. Pero el *principium individuationis* no es de ningún modo lo último y definitivo metafísicamente, y por consiguiente tampoco lo es la libertad. Por el contrario, ésta es un mero factor, tanto en el sentido de que no es aislable, pues se encuentra entreverada, como en el de que hasta ahora nunca ha sido más que un instante de espontaneidad, un cruce histórico, desfigurado bajo las condiciones hoy reinantes. La ideología liberal acentuó exageradamente la independencia del individuo, sobreestimando asimismo el papel que juega actualmente; pero tampoco se puede negar su separación de la sociedad, que es real en grado sumo, por falsamente que la haya interpretado aquella ideología. Ha habido un tiempo en que el individuo se ha opuesto a la sociedad como algo, aunque particular, autónomo y capaz de perseguir con la razón sus propios intereses. En esa fase, y más allá de ella, la cuestión de la libertad fue la genuina: si la sociedad permite al individuo ser tan libre como se lo promete, y por consiguiente, si lo es también ella. Por más que el individuo se eleve a veces por encima de la ciega totalidad social, él es también, con su aislamiento monádico, quien verdaderamente ayuda a esa totalidad a reproducirse. También la tesis de que no hay libertad introduce la experiencia histórica del desgarramiento entre interior y exterior, es decir: los hombres no son libres, porque están sujetos al exterior, que a su vez son ellos mismos. Como ya lo sabía la *Fenomenología* de Hegel, el sujeto no adquiere los conceptos de libertad y determinismo, que luego atribuye a su propia estructura monádica, sino de lo que está separado de él y es frente a él necesario. La conciencia prefilosófica se encuentra antes de la alternativa. Al sujeto que obra ingenuamente y se contrapone a su contorno le resulta impenetrable su dependencia. Para dominarla tiene que hacérsela transparente la conciencia. La soberanía con que el pensamiento, en virtud de su libertad, se vuelve sobre sí como su propio sujeto, produce también el concepto de no-libertad. No se trata de una simple contradicción, sino de una compenetración. Y no es por ansia teórica de saber por lo que la conciencia se da cuenta de ello. La soberanía sobre la naturaleza dominada, y su figura social, la dominación sobre los hombres, le sugiere su antítesis, la idea de libertad. El arquetipo histórico de ésta fue el que se encuentra arriba

en la escala jerárquica, sin dependencias visibles. En el abstracto concepto universal de una trascendencia más allá de la naturaleza, la libertad se espiritualiza como libertad con respecto al reino de causalidad. Y de este modo se convierte en una ilusión. Hablando psicológicamente, el interés del sujeto por la tesis de que es libre, sería narcisista y tan desmedido como todo lo narcisista. El narcisismo se infiltra incluso en la argumentación de Kant, a pesar de que éste sitúa categóricamente la esfera de la libertad por encima de la psicología. Según los *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres* todo hombre, incluso «el peor bribón», querría ser igual «al oír referencias de ejemplos notables de rectitud en los fines, de firmeza en seguir buenas máximas, de compasión y universal benevolencia». De una tal conducta no puede esperar «ningún placer de los apetitos y por tanto ningún estado que satisfaga alguna de sus inclinaciones, ya reales, ya imaginables ... sino sólo un mayor valor íntimo de su persona ... Esta persona mejor cree él serlo, cuando se sitúa en el punto de vista de un miembro del mundo inteligible, a que involuntariamente le empuja la idea de la libertad, esto es: de la independencia de las causas determinantes en el mundo sensible»[4] Kant no ahorra esfuerzo por fundamentar con la misma objetividad de la ley moral esa esperanza, motivada por la tesis de la libertad, en un mayor valor interno de la persona. Pero la conciencia sólo se eleva a tal objetividad en virtud de esa esperanza. Y Kant no puede hacer olvidar que, con respecto a la libertad, el «uso práctico de la razón común humana»[5] se encuentra ligado a la necesidad de ennoblecerse a sí mismo, al «valor» de la persona.

Por otra parte, esa conciencia inmediata, el «conocimiento propio del sentido común moral», de que parten metódicamente los *Fundamentos* kantianos, se ve obligada a experimentar con la misma fuerza también el interés por negar la misma libertad que reclama. Cuanto más libertad se atribuye el sujeto, y la comunidad de los sujetos, tanto mayor es su responsabilidad; y ante ella fracasa en una vida burguesa, cuya praxis nunca otorgó al sujeto la autonomía sin reservas que le endosó teóricamente. Por tanto, el sujeto tiene que sentirse culpable. Los sujetos se

[4] KANT, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (Madrid, 1932), p. 118 s. (WW IV, 454 s.).
[5] *Op. cit.*, p. 118 (WW IV, 454).

dan cuenta de los límites de su libertad en su propia pertenencia a la naturaleza y, ya con toda claridad, en su impotencia frente a una sociedad, que se ha independizado de ellos. Sin embargo, también los oprimidos participan del concepto de libertad; éste es universal y eso les hace invertir su tendencia, volviéndose contra la dominación como modelo de la libertad. Los privilegiados de la libertad reaccionan alegrándose de que los otros no estén maduros todavía para ella. La causalidad natural les sirve para racionalizar todo esto obviamente. Los sujetos no sólo se encuentran fusionados con la propia corporeidad; también lo separado trabajosamente del mundo corporal por la reflexión se encuentra dominado por leyes universales. La conciencia de ello se desarrolla parejamente con la determinación del alma como unidad. Con todo, la autoconciencia de un determinismo es tan imposible como una autoconciencia evidentemente inmediata de la libertad. Antes bien, es siempre necesaria o una proyección a posteriori sobre el sujeto de lo percibido en la sociedad —la más antigua es la llamada psicología platónica— o una ciencia psicológica cosificada, a la que, después de haber descubierto la vida psíquica, ésta se le convierte entre las manos en una cosa entre las cosas, sometida a la causalidad que se predica del mundo de las cosas.

El impulso del pre-ego

La conciencia letárgica de la libertad se alimenta del recuerdo de un impulso arcaico, que ningún yo firme dirigía todavía. A medida que el yo lo va dominando, la libertad antehistórica le va pareciendo tanto más caótica y por tanto sospechosa. A pesar de que la idea de libertad termina reforzando al yo, en la misma raíz de su posibilidad se encuentra la anamnesis del impulso indómito del pre-ego, después relegado a la zona de la sujeción determinista a la naturaleza. En el concepto filosófico de espontaneidad, que eleva la libertad como comportamiento hasta el summum sobre la existencia empírica, resuena un eco de lo que el yo idealista se cree obligado a controlar hasta la aniquilación, si quiere conservar su propia libertad. La sociedad anima a los individuos a substantivar su individualidad y con ella su libertad: de este modo hace la apología de su propia estructura pervertida. Tan lejos como llegue esa tenaz

apariencia, la conciencia no se da cuenta del factor de sujeción, que ella misma encierra, más que en situaciones patógenas como las neurosis obsesivas. Estas le imponen, dentro del recinto de la propia inmanencia una actuación según leyes, que experimenta como «extraña al yo», denegación de la libertad en su propio reino. Desde el punto de vista metapsicológico, el sufrimiento neurótico representa además la destrucción de la cómoda imagen: libre por dentro, sometido por fuera. Ciertamente el sujeto, en su estado patológico, no se da cuenta de la verdad que el sufrimiento le enseña; tampoco la podría reconciliar ni con sus impulsos ni con su interés racional. En este sentido lo que hay de verdad en las neurosis es que demuestran al yo su falta de libertad en sí mismo allí donde fracasa su dominio sobre la naturaleza interna, en lo extraño al yo, en la sensación: ¡esto no soy yo! Lo que la gnoseología tradicional llamó conciencia personal de sí es algo enormemente coactivo, pues su unidad se impone a todas sus componentes como una ley. Si su contenido le parece libre al yo replegado en sí mismo, es porque éste deriva la idea de libertad del modelo de su dominación personal primero sobre hombres y cosas, luego, interiorizado, sobre todo el contenido concreto de que dispone pensándolo. Esto no es sólo la ilusión que se hace una inmediatez con ínfulas de Absoluto. Las acciones no pueden llamarse libres en ningún sentido, sino en cuanto uno obra como yo y no sólo reactivamente. Por otra parte hay que llamar también libre a lo que no se somete al yo como principio de toda determinación, a pesar de que a éste —por ejemplo en la ética kantiana— no le parece libre y de hecho tampoco lo haya sido hasta el día de hoy. El progreso de la introspección de la libertad convierte a ésta, como dato, en problemática; pero como el interés del sujeto sigue ligado a ella, lo sublima en forma de idea. Es lo que verifica metapsicológicamente la teoría psicoanalítica de la inhibición. Según ella la instancia inhibidora, el mecanismo represivo, es uno con el yo, el organon de la libertad. La afirmación no puede ser más dialéctica. La introspección no descubre en sí ni la libertad ni su contrario como algo positivo. Ambos los concibe en relación con algo extramental: la libertad, como el contraste polémico con el sufrimiento bajo la coacción social; la coacción, a imagen y semejanza de ésta. Hasta tal punto no es el sujeto ese «ámbito de comienzos absolutos» en que lo transfigura la filosofía. Incluso las determinaciones que le per-

miten atribuirse su soberanía necesitan también de lo que, según ésta cree, depende exclusivamente de ella. Sólo teniendo en cuenta la alteridad, el no-yo, puede juzgarse sobre lo que decide y es a la vez lo decisivo en el yo: su independencia y autonomía. El que ésta exista o no, depende de su contrincante y contradicción, el objeto, que le otorga o niega autonomía al sujeto. Separado de él, la autonomía es ficticia.

«Experimenta crucis»

Los experimentos aporéticos de la introspección muestran lo poco que alcanza el sujeto en punto a libertad recurriendo a la experiencia de sí mismo. No es casual que el más popular de todos tenga un asno por protagonista. Kant se guía aún por su esquema al intentar demostrar la libertad con la decisión, propia de una pieza de Beckett, de levantarse de la silla. Para poder decidir concluyente, empíricamente por así decirlo, si la voluntad es libre, hay que limpiar rigurosamente las situaciones de su contenido empírico; crear condiciones experimentales de pensamiento que muestren tan pocas determinantes como sea posible. Cualquier ejemplo menos ridículo que los aducidos encerraría ya razones para que el sujeto se decidiera, y éstas deben ser eliminadas. Situaciones puras al estilo de Buridano no ocurren seguramente nunca fuera de su invención o producción con el fin de demostrar la libertad. En caso de que se pudiese rebuscar con éxito algo así, carecería de importancia para la libertad. Ciertamente algunos *experimenta crucis* kantianos tienen mayores pretensiones. Su función es servir de comprobantes empíricos para el derecho a «introducir la libertad en la ciencia», ya que «también la experiencia confirma ese orden de los conceptos en nosotros» [6]; nada obsta a ello el que comprobantes empíricos deberían hacerle desconfiar a Kant, tratándose de algo, según su teoría, completamente supraempírico; el contenido crítico queda localizado así en la esfera que en principio debía haber superado. Además, tampoco el ejemplo es concluyente: «suponed que alguien pretenda excusar su inclinación al placer, diciendo que es para él totalmen-

[6] Kant, *Crítica de la razón práctica*, en *Obras selectas* (Buenos Aires, 1961), p. 730 (W V, 30).

te irresistible, cuando se le presentan el objeto amado y la ocasión; pues bien, si una horca está levantada delante de la casa donde se le presenta aquella ocasión, para colgarle enseguida después de gozado el placer, ¿no resistirá entonces a su inclinación? No hay que buscar mucho lo lo que contestaría. Pero preguntadle si habiéndole exigido un príncipe, bajo amenaza de la misma pena de muerte inminente, levantar un testimonio falso contra un hombre honrado a quien el príncipe, con plausibles pretextos, quisiera perder, preguntadle si entonces cree posible vencer su amor a la vida, por grande que éste sea. No se atreverá quizá a asegurar si lo haría o no; pero que ello es posible, tiene que admitirlo sin vacilar. Juzga, pues, que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad que sin la ley moral hubiese permanecido desconocida para él.» [7] El poder lo concederían seguramente tanto lo que Kant acusa de «inclinación sensual» como el extorsionado por ese tirano al que Kant llama respetuosamente su príncipe. Pero la verdad la confesarían ambos, si, conscientes del peso que tiene la propia conservación en tales decisiones, dijesen que no saben cuál sería su comportamiento en esa ocasión. Una componente psicológica como el «impulso del yo» y el miedo ante la muerte se presentan irremisiblemente de otro modo en una situación extrema que en el inverosímil experimento mental que los neutraliza en una imagen reflexionable en frío. De nadie, ni siquiera del más íntegro, se puede profetizar cómo se comportará en la tortura. La situación, que entretanto ha dejado de ser ficticia, señala un límite de lo que para Kant era natural y evidente. Su ejemplo no permite, como él se esperaba, la legitimación de la idea de libertad en su uso práctico, sino a lo sumo encojerse de hombros. El ejemplo del tahúr no es mejor tampoco; «El que ha *perdido* en el juego puede *enfadarse* consigo mismo y su imprudencia, pero si tiene conciencia de haber *hecho trampa* en el juego (aun cuando por ello haya ganado), tiene que *despreciarse* a sí mismo en cuanto se confronte con la ley moral. Esta tiene, pues, que ser algo distinta del principio de la propia felicidad. Pues tenerse que decir a sí mismo: soy un *indigno*, aun cuando he llenado mi bolsa, debe tener otra regla de juicio que el aplaudirse a sí mismo y decir: soy un hombre *prudente*, pues he enriquecido mi caja» [8]. Incluso

[7] *Ibidem.*
[8] *Op. cit.*, p. 739 (WW V, 37).

suponiendo que el tramposo reflexione sobre la ley moral, es una cuestión crasamente empírica si se desprecia o no. Puede que se sienta infantilmente por encima de toda obligación civil como un elegido; o que se ría socarronamente del éxito de su jugada, hasta acorazarse de narcisismo contra el supuesto autodesprecio; o seguir un código de conducta aprobado entre sus iguales. El *pathos* con que se debería tratar a sí mismo de infame se basa en la aceptación de la ley moral kantiana, aceptación que el ejemplo trata de demostrar. Esa ley moral se encuentra suspendida, pongamos por caso, en todos los comprendidos bajo el concepto de *moral insanity*, a pesar de que de ningún modo carecen de razón; sólo metafóricamente se les podría poner entre los locos. Una vez que las afirmaciones sobre el *mundus intelligibilis* se ponen a buscar apoyo en el empírico, no tienen otro remedio que admitir criterios empíricos, y éstos hablan contra ese apoyo. Es lógico que el pensamiento especulativo sienta aversión contra lo que llama ejemplo, como algo inferior. En Kant no faltan testimonios de ello: «La gran utilidad de los ejemplos, la única si se quiere, es aguzar el juicio, porque, en lo que toca a la exactitud y precisión de los conocimientos del entendimiento, son más bien funestos. Primeramente es bien raro que llenen de una manera adecuada la condición de la regla (como *casus in terminis*); además, debilitan generalmente la tensión necesaria al entendimiento para percibir las reglas en toda su generalidad e independientemente de las circunstancias particulares de la experiencia, hasta el punto que se acaba por tomar la costumbre de emplearlos antes como fórmulas que como principios. Vienen a ser los ejemplos para el juicio como la muleta para el inválido y de los que no podrá prescindir el que carezca de esa facultad natural.» [9] Cuando a pesar de todo y contra su propia opinión Kant no desdeña usar de ejemplos en la *Crítica de la razón práctica*, levanta la sospecha de que los necesitaba; al parecer tuvo que recurrir a la subrepción empírica para poder explicar la relación entre el formalismo de la ley moral y la realidad existente, es decir la posibilidad del imperativo. La filosofía de Kant se venga contra él mismo con la ineficacia de sus ejemplos. El núcleo del contrasentido de los experimentos

[9] KANT, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires, 1967), I, 285 (A 134). También HEGEL, sobre todo en la *Historia de la Filosofía*, ha criticado duramente el empleo filosófico de ejemplos.

morales parece ser la conexión de incompatibles: comprometerse a calcular sin resto lo que de suyo rompe el ámbito de lo calculable *.

LO ADICIONAL

A pesar de todo, presentan una componente que sólo es experimentada vagamente y que por eso llamaremos lo adicional. Las decisiones del sujeto no se desenrollan de la cadena causal con regularidad, sino por impulsos. Hay algo imprevisto, fáctico, en que la conciencia se extraña a sí misma. La tradición filosófica lo vuelve a interpretar como conciencia, y así hace que intervenga. ¡Como si hubiese forma de pensar la intervención del espíritu puro! Todo eso no es más que una construcción *ad hoc* con la mirada puesta en lo que habría que demostrar. En efecto, sólo la reflexión del sujeto puede, si no interrumpir la causalidad natural, sí al menos cambiar su dirección añadiéndole otras series de motivaciones. Toda autoexperiencia de la componente de libertad está unida a la conciencia; el sujeto sólo se sabe libre hasta donde su acción le aparece como idéntica con él, y esto sólo ocurre dentro de lo consciente. Autoexperiencia y conciencia: sólo en ellas levanta cabeza la subjetividad, aunque efímera y trabajosamente. Con todo, la insistencia en este punto se estrechó racionalistamente. En este sentido Kant siguió preso en la misma escuela que destronó con la *Crítica de la razón pura*. Y es

* Los experimentos mentales de KANT no carecen de semejanza con la ética existencialista. KANT sabía muy bien que la buena voluntad tiene su medio en la continuidad de una vida y no en la acción aislada; si extrema en el experimento la buena voluntad como decisión entre dos alternativas, es para demostrar cuál es su deber. Esa continuidad ya no existe. Por eso se agarra SARTRE exclusivamente a la decisión, en una especie de regresión al siglo XVIII. Mientras que la situación alternativa debe demostrar autonomía, resulta sin embargo heterónoma antes de todo contenido. KANT tiene que echar mano de un déspota para uno de sus ejemplos de situación decisiva; análogamente los de SARTRE están tomados a menudo del fascismo, y son verdaderos como denuncia, pero no como «condition humaine». Sólo quien no tuviera que doblegarse a alternativas sería libre, y en una huella de libertad rechazarlas hallándose en medio de lo establecido. La libertad quiere decir crítica y cambio de las situaciones, no su confirmación por ellas. Pese a su credo oficial, BRECHT contribuyó a que una tal idea se abra paso, cuando, tras una discusión con chicos de escuela, añadió a la pieza colectivista sobre el «*Jasager*» el disidente «*Neinsager*».

que concebía la razón práctica como la verdaderamente «pura», es decir: soberana frente a todo material. Conciencia, comprensión racional, no equivale simplemente a acción libre, no puede ser equiparada lisa y llanamente con la voluntad. Fue precisamente lo que hizo Kant. Para él voluntad es la substancia de la libertad, la «facultad» de obrar libremente, la unidad característica de todos los actos que se tienen por libres. Lo que enseña de las categorías correspondientes «al campo de lo suprasensible» y «enlazadas necesariamente» con los «móviles de la voluntad pura» es «que las categorías están en referencia siempre sólo a seres como *inteligencias* y, en éstos, también sólo a la relación de la *razón* con la *voluntad*, por consiguiente siempre sólo en lo *práctico*» [10]. La razón consigue realidad gracias a la voluntad, por encima del material sea el que sea. Tal pudiera ser el punto de convergencia de las formulaciones dispersas a lo largo de los escritos éticos de Kant. En los *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres* «la voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes» [11] *. Según otro pasaje de la misma obra la «voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente independientemente de causas extrañas que la determinen» [12]. La paradoja «causalidad por medio de la libertad», que aparece en la tesis de la tercera antinomia y es explicitada en los *Fundamentos*, no se hace plausible sino gracias a la abstracción que hace que la voluntad se convierta en razón. De hecho la libertad se convierte para Kant en una propiedad de la causalidad de los sujetos reales, ya que se halla por encima de causas extrañas que la determinen y se reduce a la necesidad que coincide con la razón. Incluso la concepción de la voluntad como «facultad de los fines» [13] en la *Crítica de la razón práctica* explica a aquélla como razón teórica,

10 KANT, *Crítica de la razón práctica*, en: *Obras selectas* (Buenos Aires, 1965), p. 760 (WW V, 56 s.).

11 KANT, *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres* (Madrid, 1932), p. 76 (WW IV, 427).

* La «representación de ciertas leyes» viene a parar en el concepto de la razón pura, que KANT, ciertamente, define como la «facultad del conocimento a partir de principios».

12 *Op. cit.*, p. 105 (WW IV, 446).

13 KANT, *Crítica de la razón práctica*, en: *Obras selectas* (Buenos Aires, 1965), p. 764 (WW V, 59).

pese a hallarse orientada por el concepto objetivo de fin; y es que los fines «son siempre fundamentos de determinación de la facultad apetitiva según principios»[14]. Pero bajo los principios no hay que entender sino las leyes de la razón, a las cuales se atribuye tácitamente la capacidad de dirigir la facultad apetitiva, la cual a su vez pertenece al mundo de los sentidos. En cuanto puro *logos* la voluntad se convierte en tierra de nadie entre sujeto y objeto, antinómica hasta un grado que no previó la crítica de la razón. Sin embargo, con el avance de la emancipación el sujeto moderno había comenzado hacia tiempo a reflexionar sobre sí mismo: ya la figura de Hamlet mostraba ejemplarmente la divergencia entre inteligencia y acción. A medida que el sujeto se va convirtiendo en algo que existe para sí, distanciándose de la armonía intacta con el orden existente, tanto más se separan acción y conciencia. Lo añadido posee un aspecto irracional según reglas de juegos racionalistas. Este aspecto desaira al dualismo cartesiano entre *res extensa* y *res cogitans*, identificándolo con ésta como algo mental sin tener en cuenta su diferencia con respecto al pensamiento. Lo añadido es impulso, resto primitivo de una fase en la que el dualismo de extramental e intramental aún no estaba fijado por completo; y ni había que superarlo con la voluntad ni era una última instancia ontológica. Ello afecta también al concepto de voluntad, cuyo contenido se dice que son datos de la conciencia; datos que a la vez son más que eso ya desde el punto de vista meramente descriptivo. Es lo que se esconde tras la transición de la voluntad a la praxis. El impulso, a la vez intramental y somático, se sale de la esfera de la conciencia, a la que con todo también pertenece. La libertad se extiende con él a la experiencia y así se anima su concepto como el de una situación que no fuera ni ciega naturaleza ni naturaleza oprimida. Una reconciliación de espíritu y naturaleza es su fantasma, que la razón no deja que la estropee prueba alguna de interdependencia causal. Tal fantasma no es tan ajeno a la razón como lo parece desde el punto de vista de su equiparación kantiana con la voluntad; no ha caído del cielo. A la reflexión filosófica le parece algo simplemente distinto, porque la voluntad reducida a la pura razón práctica es una abstracción. Lo añadido es el nombre para lo que esa abstracción eliminó. Sin él la voluntad no sería ni siquiera real. Es lo que destella entre los polos de algo ya

[14] *Ibidem.*

casi irreconocible, que hace tiempo que fue, y de lo que pudiera ser alguna vez. La verdadera praxis es la suma de las acciones que satisfarían a la idea de libertad. Ciertamente, tal praxis requiere la plena conciencia teórica. El decisionismo, al tachar lo racional cuando pasa a la acción, lo entrega al automatismo de la dominación. La espontánea libertad que se arroga dicho automatismo pasa a esclavizarse bajo la falta absoluta de libertad. El imperio de Hitler ha sido todo un ejemplo a este respecto. Ingredientes suyos fueron el decisionismo y el darwinismo social, la prolongación afirmativa de la causalidad natural. Pero la praxis necesita también de algo más: un otro que no se acaba en la conciencia, somático y convertido por la mediación en racional a la vez que distinto cualitativamente de la razón. De ningún modo vivimos ambas componentes por separado. Y, sin embargo, el análisis filosófico ha aderezado el fenómeno de tal forma que ya sólo puede expresarse en el lenguaje de la filosofía como si se le añadiese a la racionalidad algo distinto de ella. Toda la ética kantiana adolece de no admitir más que la razón como motor de la práctica. Ello la hace permanecer bajo la fascinación del mismo pálido teoretismo contra el que discurrió complementariamente el primado de la razón práctica. Según Kant, la conciencia pura obliga a la acción; pero en ésta hay algo más que esa pura conciencia: lo que brota por sorpresa, la espontaneidad. Kant la adjudicó asimismo a la conciencia pura, pues de otro modo se habría visto amenazada la función constitutiva del yo pienso. El recuerdo de lo segregado sólo sigue presente en Kant bajo el doble sentido de una espontaneidad interpretada instrumentalmente: mientras que en un sentido es obra de la conciencia, es decir, pensamiento, en el otro es inconsciente y necesaria, el pulso de la *res cogitans* más allá de ésta. La misma conciencia pura —la «lógica»— es un resultado, cuya génesis se ha reabsorbido en su validez. Esa génesis la sigue poseyendo en la componente negativa de la voluntad. El que, según Kant, la voluntad sea conciencia pura le ha hecho escamotear esa componente. La lógica es una praxis impermeabilizada contra sí misma. Una conducta contemplativa, correlato subjetivo de la lógica, es la que nada quiere. Por el contrario, todo acto de voluntad rompe el mecanismo autárquico de la lógica y crea una oposición entre teoría y praxis. Kant, en cambio, lo vuelve todo del revés. Pase que lo añadido vaya siendo cada vez más sublimado por el progreso de la conciencia;

que incluso sólo así se forme el concepto de voluntad como algo sustancial y homogéneo. Pero si se liquidara en absoluto la reacción motora, si la mano dejara de contraerse, ya no habría voluntad. Ya lo que los grandes filósofos racionalistas hacen de ésta la niega, y además sin rendir cuentas de ello; en cuanto al Schopenhauer del cuarto libro, no le faltaba razón para sentirse kantiano. En la desnuda identidad se le difumina a los idealistas la necesidad que de voluntad tiene la conciencia. ¡Como si la voluntad no fuese más que conciencia! En el concepto más profundo de la gnoseología trascendental, de la imaginación productiva, la huella de la voluntad se encastra en la función meramente intelectiva. Una vez que esto ha ocurrido viene lo asombroso: a la voluntad le es escamoteado lo que tiene de espontáneo. No es sólo que la razón se haya desarrollado genéticamente como una diferenciación de la energía impulsiva; sin la voluntad que se manifiesta en la arbitrariedad de cada acto mental, y que es la única razón de su diferencia con las componentes pasivas, «respectivas» del sujeto, no habría pensamiento. Lo dice la definición misma de éste. Pero el Idealismo se ha entregado en cuerpo y alma a lo contrario, y no puede desmentirse so pena de aniquilarse. Así se explica, a la vez que la deformación, la cercanía a la verdadera realidad.

La ficción de la libertad positiva

Sólo hay una forma de comprender la libertad: en negaciones concretas, a partir de la figura concreta de lo que se le opone. Tomada positivamente, la libertad se convierte en el «como si...»; literalmente, en los *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres*: «Digo pues, todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de libertad, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico, es decir: valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, exactamente como si su voluntad fuese definida como libre en sí misma y de modo válido en la filosofía teórica»[15]. Lo aporético de esta ficción, que, tal vez precisamente por su debilidad, resulta tan acentuada subjetivamente por el «digo pues», es ilustrado

[15] Kant, *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres* (Madrid, 1932), p. 108 (WW IV, 448).

por una nota en que Kant se disculpa de «admitir la libertad sólo como afirmada por los seres racionales al realizar sus acciones, como fundamento de ellas meramente en la idea..., puesto que yo no me podía obligar a demostrar la libertad también en el sentido teórico»[16].

Sin embargo, Kant se refiere a seres que sólo pueden obrar bajo esa idea, es decir, a hombres reales; y según la *Crítica de la razón pura* a ellos se refiere la «intención teórica» que apunta la causalidad en la tabla de sus categorías. Kant se ve obligado a esforzarse excesivamente por garantizar la libertad de los hombres empíricos, como si su libre albedrío estuviese demostrado también en la filosofía teórica, la de la naturaleza. Y en efecto, si la ley moral les fuese simplemente inconmensurable, la ética carecería de sentido. Esta se sacudiría con gusto de encima el empate en que termina la tercera antinomia después de haber tachado por igual a ambas respuestas posibles de transgresión de límites. Kant anuncia en la filosofía práctica una separacin rigurosa entre lo que es y lo que debe ser; pero a la vez se ve obligado a mediaciones. Su idea de libertad se hace paradójica al ser incluida en la causalidad del mundo de las apariencias, que es incompatible con el concepto kantiano de esa libertad. Con la grandiosa inocencia que pone incluso a sus paralogismos por encima de sutilezas, Kant lo expresa hablando de seres incapaces de obrar más que bajo la idea de libertad, a la cual se encuentra encadenada su conciencia. Tal libertad se basa en el determinismo, la incapacidad para otra cosa, a la vez que en una conciencia empírica, muy capaz de engañarse por amor propio tanto sobre su libertad como sobre infinitos otros aspectos de la propia vida espiritual. El ser de la libertad queda a merced de la arbitrariedad de la existencia espacio-temporal. Hacer de la libertad algo positivo, puesto como un dato o como algo inevitable entre otros datos, es convertirla inmediatamente en lo contrario de sí misma. Pero la paradoja de la doctrina kantiana de la libertad corresponde estrictamente al lugar que una tal teoría ocupa en la realidad. La insistencia social en la libertad como algo existente se coaliga con una opresión sin alivio, acompañada psicológicamente de rasgos coactivos. La ética kantiana, con su antagonismo interno, comparte esos ras-

[16] *Ibidem.*

gos con una praxis criminológica que combina la doctrina dogmática del libre albedrío con la necesidad de castigar duramente, sin atender a condiciones empíricas. Represivos son todos los conceptos que en la *Crítica de la razón práctica* tienen que colmar, en honor de la libertad, la sima entre el imperativo y los hombres: ley, exigencia, respeto, deber. Toda causalidad que proceda de la libertad, corrompe a ésta convirtiéndola en obediencia. Al igual que los idealistas tras él, Kant es incapaz de aguantar la libertad sin coacción. Su idea, expresada a las claras, le da ya a él ese miedo a la anarquía que años después aconsejó a la conciencia burguesa la liquidación de su propia libertad. Son innumerables las expresiones de la *Crítica de la razón práctica* que lo dejan traslucir, casi más por el tono que por el contenido: «La conciencia de una libre sumisión de la voluntad bajo la ley, como unida sin embargo con una inevitable coacción hecha a todas las inclinaciones, si bien sólo por la propia razón, es pues el respeto hacia la ley»[17]. El psicoanálisis reduce a condicionamientos psicológicos lo que Kant apriorizó como imponente majestad. Cuando la ciencia determinista explica causalmente lo que en el Idealismo rebajó la libertad a imposición inderivable, secunda realmente a la libertad, es decir: es un pedazo de su dialéctica.

Esclavitud del pensamiento

El Idealismo alemán en su plenitud hace causa común con una canción que por aquel tiempo pasó a formar parte del *Des Knaben Wunderhorn*: «Los pensamientos son libres». Según la doctrina idealista, todo lo que es, debe ser fundamentalmente pensamiento, y pensamiento del Absoluto, y por tanto asimismo todo lo que es debe ser libre. Pero su única intención es aquí aplacar la conciencia de que los pensamientos no tienen nada de libres. Pasemos por alto todos los controles sociales y la acomodación a las constelaciones de poder; incluso prescindiendo de ellos se puede y debe demostrar que la pura forma del pensamiento, el rigor lógico, es antilibertad, coacción para lo pensado y el pensante. Sólo gracias a un esfuerzo de concentración puede éste producir el objeto, en y contra sí mismo. Lo que no encaja en el acto del juicio es eliminado; el pensamiento ejerce previamente la violencia que la filosofía reflexionó en el concepto de necesidad. Esa violencia identifica filosofía y sociedad en la mediación más íntima. La reglamentación universal del pensamiento científico actual exterioriza esta relación ancestral en forma de procedimientos y maneras de organización. Por otra parte, sin una componente coactiva, el pensamiento sería simplemente imposible. La contradicción entre libertad y pensamiento no puede ser eliminada por ni para éste, sino que requiere la autorreflexión del pensamiento. Con razón han concentrado los filósofos especulativos desde Leibniz hasta Schopenhauer sus esfuerzos sobre la causalidad. Esta es la *crux* del Racionalismo en sentido amplio, incluida aún la metafísica de Schopenhauer en cuanto consciente de su arraigo kantiano. La legalidad de las puras formas mentales, la causa *cognoscendi*, es proyectada sobre los objetos como *causa efficiens*. La causalidad presupone que la lógica formal, de suyo ausencia de toda contradicción, principio de la desnuda identidad, es la regla del conocimiento material de los objetos; el que la evolución haya podido discurrir históricamente a la inversa carece de importancia. De ahí lo equívoco de la palabra razón: inteligencia y fundamento. El precio que la causalidad tiene que pagar por ello es que, como vio Hume, no puede apoyarse en nada inmediato para la sensibilidad. En este sentido se le ha impuesto al Idealismo como un resto dogmático, resto del que éste por otra parte necesita para poder ejercer la dominación a que aspira sobre el ente. Sin la coacción de la identidad el pensamiento carecería tal vez de la causalidad, que es la hechura de ella. La causalidad substantiviza la forma como obligatoria para un contenido que de por sí no presenta esa forma. Una reflexión metacrítica tendría que asimilar el Empirismo. La filosofía entera de Kant se halla por el contrario bajo el signo de la unidad. Es lo que le da el carácter de sistema, pese a su fuerte acentuación de la independencia del «material» con respecto a la forma pura. En realidad Kant no se prometió menos de ese carácter sistemático que sus sucesores. Pero la unidad que lo domina todo es el mismo concepto de razón; en último término, la unidad lógica de la pura ausencia de contradicción. La doctrina kantiana de la praxis no le añade nada. Las distincio-

[17] Kant, *Crítica de la razón práctica*, en: *Obras selectas* (Buenos Aires, 1965), p. 80.

nes sugeridas terminológicamente entre la pura razón teórica y la pura razón práctica, entre la lógica formal y la lógica trascendental, por último la misma distinción dentro de la teoría de las ideas en sentido más estricto, no son diferencias dentro de la razón en sí; por el contrario, se refieren exclusivamente a su aplicación, y ésta, o no tiene absolutamente nada que ver con los objetos o se refiere exclusivamente a su posibilidad, o los produce, en tanto acciones libres, a partir de sí misma, tal y como lo hace la razón práctica. La doctrina hegeliana según la cual la lógica y metafísica son una misma cosa, se encuentra ya en Kant, aunque sin llegar aún a tematizarse. En efecto, la objetividad de la razón en cuanto tal, la suma de lo válido desde el punto de vista de la lógica formal, se convierte en refugio de una ontología tocada de muerte por la crítica en todos sus contenidos. De este modo no sólo queda lograda la unidad de las tres críticas; precisamente en cuanto tal componente sintética, la razón kantiana alcanza la ambivalencia que luego contribuyó a fundamentar la dialéctica. Por una parte, para Kant la razón es la pura figura de la subjetividad, distinta del pensamiento; por otra, es la suma de la validez objetiva, el prototipo de toda objetividad. Su misma ambivalencia les permite entornarse tanto a la filosofía kantiana como a los idealistas alemanes: la objetividad de la verdad y de cualquier contenido es socavada nominalmente por la subjetividad, para volver a ser enseñada en virtud de la misma subjetividad que la acaba de deshacer. A fin de cuentas ambas son lo mismo en la razón. Claro que, por mucho que el mismo Kant se resista a admitirlo, la abstracción hace desaparecer en el sujeto lo que se opone a él, es decir: todo aquello a lo que el sujeto se pueda referir, de cualquier forma que sea, como a la objetividad. Pero el doble filo estructural del concepto de razón se comunica también al de voluntad. Esta no puede ser más que sujeto; así lo exige la espontaneidad, eso en el sujeto que no puede ser objetivado por nada del mundo. Pero a la vez es tan fija e idéntica como la razón, es decir: está objetivada como una facultad hipotética y sin embargo fáctica en medio del mundo empírico de los datos, como algo que le es conmensurable. Sólo gracias a su naturaleza óntica a priori, que le permite existir igual que una cualidad, puede decirse, sin absurdo, de la voluntad que crea sus objetos, las acciones. El mundo en que opera es el suyo. El reconocimiento de este hecho es la recompensa por la instalación de la razón pura como concepto de la indiferencia. Pero quien lo paga es la voluntad, de la cual quedan expulsados por heterónomos todos los impulsos que se resisten a la cosificación.

«FORMALISMO»

Inmanentemente se le puede objetar a Kant que la división de la razón según sus objetos va contra la doctrina de la autonomía, ya que la hace depender de lo que no debe ser: lo extrarracional. Pero la objeción tal vez no sea demasiado grave. En esa discordancia se abre paso, contra la intención de Kant, lo que él ahuyentó, el íntimo abocamiento de la razón a lo que le es diferente. Sólo que Kant no va tan lejos. Su doctrina de la unidad de la razón en todos sus supuestos campos de aplicación se basa en una separación rígida entre la razón y aquello a que se dirige. Pero para poder ser de algún modo razón, ésta tiene que referirse a ese exterior, y así, contra la teoría kantiana, la determina esto incluso en sí misma. La constitución de los objetos entra a formar parte, por ejemplo, de los juicios prácticos, en una forma cualitativamente distinta a la de los principios teóricos kantianos. La razón se diferencia en sí según sus objetos, no puede ser estampillada desde fuera, con diversos grados de validez, en cuanto diversos y los mismos terrenos objetivos. La doctrina de la voluntad participa de este carácter. La voluntad no existe por separado de su material, la sociedad. De otro modo el imperativo categórico atentaría contra sí mismo; los otros hombres no serían más que el material, y por tanto serían usados como medios del sujeto autónomo, en vez de ser tomados también como fines. Tal es el contrasentido de la construcción monadológica de la moral. La conducta moral, claramente más concreta que la meramente teórica, se convierte en más formal que ésta como consecuencia de una doctrina que hace a la razón práctica independiente de todo lo que le es «extraño», de todo objeto. Ciertamente, el formalismo de la ética kantiana no es sólo el réprobo que hizo de él la reaccionaria filosofía académica alemana desde Scheler. Al no aportar a las acciones ninguna casuística positiva, impide con humanidad que las diferencias cualitativas y concretas sean puestas al servicio del privilegio y la ideología. En

tanto en cuanto ese formalismo asienta la norma universal de derecho, perdura en él, a pesar de su abstracción y precisamente por ella, un contenido: la idea de igualdad. La crítica alemana tuvo al formalismo kantiano por excesivamente racionalista; pero ella misma se ha puesto sangrientamente en evidencia en la praxis fascista, que hizo depender de la ciega apariencia, de la pertenencia o no pertenencia a una raza determinada, quién tenía que ser asesinado. Esta apariencia de concreción subsumía a los hombres en la más completa abstracción bajo conceptos arbitrarios, según los cuales eran tratados. Desde entonces no se ha borrado el estigma que aún lleva la palabra concreción. Pero tampoco es razón para invalidar la crítica de la moralidad abstracta. Ni ésta, ni una ética de valores supuestamente concretos, cargada de normas eternas que duran unos años, están a la altura del constante desgarramiento entre particular y universal. Invocar una u otra, eligiéndola como principio, es siempre hacer injusticia a su opuesta. La despractización de la razón práctica de Kant, es decir, su racionalismo y su desobjetivación, van juntos; precisamente por desobjetivada se convierte en monarca absoluto, capaz, según Kant, de operar en la empiría sin tener en cuenta ni a ésta ni el desnivel entre acción elítica e imperada. La doctrina de la pura razón práctica prepara la retraducción de la espontaneidad a la contemplación, tal como ocurrió realmente en un estadio avanzado de la burguesía para culminar en la apatía política, lo más político que hay. La subjetivación absoluta hace que la razón práctica parezca en sí objetiva. Así deja de ser comprensible cómo puede ésta salvar el abismo ontológico que le separa del ente, para intervenir en él de cualquier forma que sea. Aquí hay que buscar las raíces de lo que hay de irracional en una ley moral que Kant llamó dato, negando así toda claridad racional y frenando en seco el avance de la reflexión. El que la libertad kantiana venga a reducirse a la invariable igualdad de la razón consigo misma, incluido el ámbito práctico, hace que pierda aquello por lo que el lenguaje distingue entre razón y voluntad. La total racionalidad de la voluntad convierte a ésta en irracional. La crítica de la razón práctica se mueve en el contexto de la obcecación. Al convertir la acción en puro espíritu, se sirve de éste como sucedáneo de la acción. Es un sabotaje contra la libertad. La razón, en la cual se apoya según Kant, coincide con la pura ley. La libertad necesita de lo que para Kant es heterónomo.

Sin algo que sea casual, según el criterio de la razón pura, habría tan poca libertad como sin el juicio de la razón. La separación absoluta entre libertad y contingencia es tan arbitraria como la división absoluta entre libertad y racionalidad. Si se quiere medir la libertad con el criterio antidialéctico de la legalidad, siempre parecerá que encierra algo de contingente. La libertad requiere una reflexión capaz de remontar por encima de las categorías particulares ley y casualidad.

VOLUNTAD COMO COSA

El concepto moderno de razón comprendió a ésta como indiferencia. Dos componentes se reconciliaban en él: la primera, el pensamiento subjetivo reducido a la pura forma y por tanto objetivado potencialmente, arrancado del yo; la segunda, la validez de las formas lógicas, que se había extrañado de su propia constitución a pesar de seguir siendo incomprensible sin el pensamiento subjetivo. Según Kant las manifestaciones de la voluntad, sus acciones, participan de esa objetividad; por eso se llaman también objetos *. Tal objetividad, imitada de la razón como modelo, desdeña la diferencia específica entre acción y objeto. La voluntad, concepto genérico o factor sintético de las acciones, queda objetivada análogamente. Pero así le ocurre en la teoría algo que no carece por completo de verdad, pese a lo flagrante de su contradicción. En cuanto productiva de los impulsos singulares, la voluntad es realmente tan autónoma, y a modo de cosa, como el principio sintético del yo con la relativa autonomía que adquiere frente a sus fenómenos como «suyos».

* «Por un concepto de la razón práctica entiendo la representación de un objeto como de un efecto posible por la libertad. Ser un objeto del conocimiento práctico como tal significa, por tanto, sólo la relación de la voluntad con la acción por la cual el objeto o su contrario sería realizado, y el juicio de si algo es o no un objeto de la razón pura práctica es sólo la distribución de la posibilidad o imposibilidad de querer la acción por la cual el objeto o su contrario sería realizado, y el juicio de si algo es o no un objeto de la razón pura práctica es sólo la distinción de la posibilidad o imposibilidad de querer la acción por la cual sería realizado un cierto objeto, si tuviéramos la facultad para ello (cosa sobre la cual tiene que juzgar la experiencia).» (KANT, *Crítica de la razón práctica*, en: *Obras selectas*, Buenos Aires, 1961, página 762; WW V, 57.)

Tan correcto es hablar de una voluntad autónoma y en este sentido también objetiva, como de un yo fuerte o, según se decía antes, de carácter. La voluntad se encuentra, y no sólo en la construcción kantiana, entre *natura* y *mundus intelligibilis;* en este sentido, la opuso Benjamin al destino [18]. La objetivación de los impulsos singulares en forma de voluntad sintetizante y determinante es una sublimación, la lograda desviación del objetivo primario del impulso, que queda así desplazado y asumido en la duración. La racionalidad de la voluntad describe fielmente en Kant tal desviación. Ella convierte a la voluntad en otra cosa que su «material», los impulsos difusos. Cuando destacamos en un hombre su voluntad, nos referimos al elemento sintético de sus acciones, es decir: su subordinación bajo la razón. En el título italiano del «Don Juan» el libertino es llamado *il dissoluto;* el lenguaje opta por la moral como unidad de la persona según la abstracta ley de la razón. La ética kantiana otorga a la totalidad del sujeto el predominio sobre sus componentes; sólo en ellas consiste su vida y, sin embargo, fuera de esa totalidad no habría voluntad. Tal descubrimiento fue un progreso; impidió seguir juzgando casuísticamente sobre los impulsos particulares y terminó incluso inmanentemente con la justificación por las obras. Así que la libertad encontró en él un aliado. El sujeto se convierte en moral para sí mismo y no puede ser sopesado según lo que le es extraño, es decir: según lo particular, sea interno o externo. La instauración de la unidad racional de la voluntad como única instancia moral protege al sujeto contra la violencia que le infiere una sociedad jerárquica; todavía en Dante ésta guiaba las acciones del sujeto, sin que éste se asimilase con su propia conciencia la ley de esas acciones. Las acciones aisladas se convierten en veniales; ninguna de ellas es en sí absolutamente buena o mala, su criterio es su principio sintético, la «buena voluntad». La interiorización de la sociedad como un todo sustituye a los reflejos de un orden corporativo, cuya estructura, cuanto más compactamente se presenta, tanto más deshace lo universal humano. El haber relegado la moral a la sobria unidad de la razón fue lo imponentemente burgués en Kant, a pesar de la falsa conciencia que supuso la objetivación de la voluntad.

[18] Vid. Walter Benjamin, *Schriften I* (Frankfurt, 1955), p. 36 s.

Tanto la afirmación de la libertad como su antítesis terminan según Kant contradiciéndose; la controversia es por tanto inútil. La suposición de criterios metódicos científicos da así por evidente que todo teorema debe estar a prueba de la posibilidad de su antítesis, so pena de ser descartado por el pensamiento racional. Tal supuesto es desde Hegel insostenible. La contradicción puede radicar en la cosa sin tener por qué ser puesta de buenas a primeras en la cuenta del procedimiento. La urgencia del interés por la libertad sugiere una contradicción así. Al demostrar la necesidad de las antinomias, Kant desdeñó la excusa del pseudoproblema; sin embargo, no tardó en inclinarse ante la lógica del principio de contradicción *. La dialéctica trascendental no es tan inconsciente de ello. Desde luego la dialéctica kantiana se presenta conforme al modelo aristotélico en forma de argumentos caprichosos; pero tanto la tesis como la antítesis son desarrolladas sin contradicción en sí. En este sentido no liquida nada cómodamente la antítesis, sino que intenta demostrar su necesidad. Sólo una reflexión a nivel superior puede, según Kant, «resolver» la antítesis como una sustantivación de la razón lógica frente a algo de cuya realidad nada sabe y de lo que por tanto no le compete juzgar positivamente. El hecho de que la razón no pueda eludir la contradicción indica que se le escapa a ella tanto como a la «lógica». Desde el punto de vista del contenido queda abierta la posibilidad

* «Porque lo que nos impulsa de una manera necesaria a ir más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos, es lo incondicionado, que la Razón condiciona; pidiendo así que la serie de las condiciones sea completa. Hállase, pues, cuando se admite que nuestro conocimiento empírico se regla por los objetos como cosas en sí, que lo incondicional no puede concebirse sin contradicción; al contrario, admitiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se regla por éstas como si fueran cosas en sí, sino que estos objetos, como fenómenos que son, se reglan por nuestra manera de representar, desaparece entonces la contradicción. Y si consecuentemente se admite que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en tanto que nos son conocidas (nos son dadas) sino en tanto que no nos son conocidas, es decir, en las cosas en sí, queda entonces demostrado que lo que antes sólo habíamos admitido como ensayo, está perfectamente establecido.» (Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, 1967, I, 134; B XX.)

de que el sustrato de la razón, el sujeto, sea cualquiera de ambas cosas: libre y determinado. Kant compone la contradicción con los medios de la lógica predialéctica, distinguiendo entre sujeto puro y sujeto empírico y prescindiendo con ello de la mediación en que se encuentran ambos conceptos. El sujeto resulta así determinado en cuanto se halla sometido, como objeto de sí mismo, a la síntesis categorial según leyes. Si el sujeto tiene que poder obrar en el mundo empírico, realmente no puede ser representado de otra forma que como «fenómeno». Kant no lo niega siempre, en absoluto. De acuerdo con la razón pura, la razón práctica enseña que la crítica especulativa da a «los objetos de la experiencia como tales, y entre ellos a nuestro propio sujeto, el valor de raros fenómenos» [19]. La síntesis, la mediación, no puede ser extraída de ningún juicio positivo sobre una realidad. Como factor sintético del pensamiento agrupa todo lo pensado y lo determina como necesario. Ello afecta incluso al yo fuerte de que se habla como identidad firme y condición de la libertad. Un tal yo carecería de poder sobre el «jorismos». La objetivación del carácter corresponde, según Kant, sólo al terreno de lo constituido, no al de lo constituyente; de otro modo Kant cometería el mismo paralogismo que demuestra en los racionalistas. El sujeto resulta así libre en tanto en cuanto pone la propia identidad, fundamento de sus leyes; en lenguaje kantiano: en cuanto las «constituye». Pero no hay sujeto trascendental si no es individuado en la unidad de la conciencia, es decir: formando parte del sujeto empírico. Por eso no basta para eliminar la contradicción de que el *constituens* sea el sujeto trascendental y el *constituum* el empírico. Es preciso lo irreductiblemente diferente, que a la vez limita la legalidad. Sin ella no habría ni identidad ni una ley inmanente de la subjetividad. Esa ley o sólo existe para lo diferente o se convierte en tautología. El principio identificante del sujeto no es otra cosa que la interiorización del principio social. Tal es la razón de que el determinismo siga prevaleciendo aún sobre la libertad en los sujetos reales tal y como existen socialmente. En la realidad configurada según el principio de identidad no existe positivamente la libertad. Bajo el hechizo universal hay hombres que parecen eximidos personalmente del principio de identidad y con él de las determinantes racionales; en realidad no son más sino menos que determinados: la libertad subjetiva es esquizofrénica y por consiguiente devastadora; ella es quien de verdad entrega a los hombres a la esclavitud de la naturaleza.

[19] Kant, *Crítica de la razón práctica*, en: *Obras selectas* (Buenos Aires, 1961), p. 700 (WW V, 6).

Determinación dialéctica de la voluntad

La voluntad no existiría sin los impulsos somáticos, que perduran debilitados en la imaginación. Ello no obsta para que a la vez esté dispuesta como la unidad centralizante de los impulsos, como la instancia que los domina y, potencialmente, niega. Su determinación dialéctica es, por tanto, necesaria. Voluntad es la fuerza de la conciencia con la que ésta abandona el terreno de su jurisdicción y transforma así lo que meramente es; su reverso es la resistencia. Sin duda el recuerdo de esta estructura ha acompañado siempre a la moral trascendental. La aseveración kantiana de que la ley moral es un dato, no depende de la conciencia filosófica, y, aunque la tesis sea heterónoma y autoritaria, no carece de razón al limitar la pura racionalidad de la ley moral. Si la razón fuese tomada estrictamente en su unidad, no podría ser otra que la razón sin recortes, filosófica. El tema culmina en la formulación fichteana que da la moral por supuesta. Sólo que esta irracionalidad se convierte en evasiva y falsa por el hecho de representar la mala conciencia de lo que hay de racional en la voluntad. Dar la voluntad por supuesta, dispensándola de la reflexión racional, es hacer que eso que es evidente se convierta en la guarida del retraso oscurantista y de la represión. La evidencia es el distintivo de lo civilizador: bueno es lo uno, inmutable, idéntico. Lo que no se pliegue a esta norma, toda la herencia de la componente natural, prelógica, se convierte inmediatamente en el mal, un mal tan abstracto como el principio que se le opone. Lo que para la mentalidad burguesa encarna el mal, es la posexistencia de lo anterior, sometido y no del todo sometido. Pero esto es el mal tan poco automáticamente como lo pueda ser su despótico contrario. Sobre ello sólo puede resolver en cada caso la conciencia, que reflexiona estas componentes tan amplia y consecuentemente como le son accesibles. Propiamente para la justa praxis y para el mismo bien no hay otra instancia que el último estado de la teoría. Una idea del bien que, a pesar de ser parcialmente im-

permeable a las determinaciones concretas de la razón, se encargue de dirigir la voluntad, obedece sin darse cuenta a la conciencia cosificada, a lo aprobado socialmente. Una voluntad arrancada de la razón y declarada fin en sí misma está tan dispuesta al crimen, como todos los ideales que se rebelan contra la razón; por algo fueron los nazis quienes en una de sus asambleas se adjudicaron el triunfo de una tal voluntad. La evidencia de la buena voluntad se empecina en el espectro al que la voluntad tendría que ofrecer resistencia, pues no es sino el sedimento histórico del poder. En oposición con este fariseísmo, la componente irracional de la voluntad condena en principio todo lo moral a ser falible. La seguridad moral no existe; suponerla sería ya inmoral, exonerar falsamente al individuo de todo lo que pueda merecer el nombre de ética. Cuanto más implacablemente se cierre la trama de la sociedad hasta en la situación más insignificante en una forma objetivamente antagónica, tanto menos garantía tendrá cualquier decisión particular de ser la justa moralmente. Individuo, grupo, forman parte de la totalidad; hagan lo que hagan contra ella, les contagiará el mal; y a quien no haga nada le pasará lo mismo. Por lo demás, el pecado original se ha secularizado. El sujeto individual podrá sentirse seguro; pero eso no obsta para que fracase y sea cómplice, pues está uncido al orden existente y apenas tiene poder sobre las condiciones que apelan al ingenio moral, reclamando a gritos que las cambie. Para una tal decadencia, no de la moral, sino de lo moral, el recurrente alemán nuevo de después de la guerra se ha inventado el nombre de *Überforderung* y con él un nuevo recurso apologético. Todas las determinaciones imaginables de lo moral hasta la más formal —la unidad de la conciencia de sí como razón— han sido arrancadas de esa misma materia con la que no querría contaminarse la ética. La moral, devuelta hoy en día a la heteronomía que odia, está en proceso de eliminarse a sí misma. Sin recurrir al material, la razón no podría producir imperativo alguno. Pero una vez que se ve obligada a reconocer en abstracto su material como la condición de su posibilidad, no puede prohibir la reflexión sobre los materiales específicos so pena de convertirse en heterónoma. La positividad de lo ético, la infalibilidad que los idealistas subjetivos atestiguaron a esa positividad, se revela retrospectivamente como función de una sociedad todavía relativamente cerrada, o por lo menos de

su apariencia para una conciencia encerrada en ella. Quizá a esto se refería Benjamin cuando hablaba de las condiciones y límites del humanitarismo. El primado de la razón práctica sobre la teoría —propiamente de la razón sobre la razón—, que exigieron las doctrinas de Kant y Fichte, sólo tiene validez para fases tradicionalistas, cuyo horizonte comienza por no tolerar las dudas que los idealistas se imaginaron haber resuelto.

Contemplación

Marx no sólo recibió de Kant y del Idealismo alemán la tesis del primado de la razón, sino que la activó convirtiéndola en la exigencia de transformar el mundo en vez de meramente contemplarlo. De este modo suscribió el programa archiburgués de la absoluta dominación de la naturaleza. Así también se impone el modelo real del principio de identidad —a pesar de ser negado como tal por el materialismo dialéctico—, el esfuerzo por equiparar al sujeto lo que es distinto de él. Pero al volver hacia fuera la realidad inmanente al concepto, Marx prepara una revolución. El *telos* de la praxis subsiguiente era la abolición de su primacía en la forma en que había dominado por completo a la sociedad burguesa. La contemplación iba a dejar de ser inhumana, en cuanto las fuerzas productivas se desencadenasen de manera que los hombres dejasen de ser devorados por una praxis impuesta por la escasez y luego automatizada en ellos. Hasta entonces la contemplación, según la desarrolló por primera vez Aristóteles como *summum bonum*, se había conformado con no llegar a la praxis. Lo malo en ella era que precisamente su indiferencia por la transformación del mundo la había convertido hasta el día de hoy en método e instrumento, en pieza de una praxis muy limitada. El hecho de que el trabajo pudiese ser reducido a un *minimum* tenía que afectar radicalmente al concepto praxis. Mientras que ésta se había sublimado hasta entonces ideológicamente, a la vez que hacía apresurarse de una u otra forma a los sujetos, una humanidad liberada por la praxis disfrutaría de una forma distinta de ver las cosas. La contemplación encierra hoy en día un vislumbre de ello. Se suele objetar que la felicidad del espíritu es ilícita en medio de la desgracia cada vez mayor que afecta a la población de

los países pobres en explosión demográfica, y a la vista de las tragedias ocurridas o inminentes. Pero tal objeción, extrapolada de Feuerbach, tiene contra sí por de pronto que casi siempre hace de la impotencia una virtud. Cierto que no se puede disfrutar de verdad del espíritu, porque una felicidad obligada a penetrar la propia nada, el tiempo prestado que le es medido, no sería felicidad. Incluso donde la felicidad da señales de vida, se encuentra minada subjetivamente. Hay muchos indicios de que tampoco el conocimiento es en sí un bocado sin hueso, al menos mientras, como ahora, se encuentre paralizada su posible relación con la praxis. La praxis es aplazada, cuando no puede esperar. Esto afecta dolorosamente a la misma teoría. Sin embargo, cuando es imposible hacer nada sin que amenace con redundar en mal aun queriendo el bien, hay que limitarse al pensamiento. Tal es su justificación y la de la felicidad espiritual. Su horizonte no tiene por qué ser en modo alguno el de la clara relación a una praxis posible en el futuro. Un pensamiento dilatorio sobre la praxis es siempre algo deforme, por más que el aplazamiento se deba a la pura opresión. Con todo, quien fácilmente lo echará todo a perder será el que piense a remolque del *cui bono*. El pensamiento no puede prevenir *hic et nunc*, sin caer en el utopismo, lo que incumbe y pertenece a una praxis mejor en el futuro, lo mismo que le es imposible absorber la praxis, por la misma definición de ésta. Prescindiendo del visto bueno de la práctica, el pensamiento debía arremeter contra la fachada y moverse tan ampliamnete como le fuese posible. Es lo que echa de menos una realidad que se cierra a la teoría tradicional, incluso a la mejor hasta ahora, en virtud del hechizo que la envuelve. Sus ojos miran al sujeto tan ajenos, que éste tiene que acordarse de su descuido y no ahorrarse el esfuerzo de responder. Lo desesperado de una situación en que la praxis que haría falta está deformada, proporciona paradójicamente al pensamiento un respiro que sería un crimen práctico no aprovechar. Al pensamiento le favorece hoy día irónicamente que no se pueda absolutizar su propio concepto; y es que, como conducta, sigue siendo un pedazo de praxis, por oculta que ésta sea a sí misma. En cambio, quien oponga a la ilícita felicidad del espíritu lo literal y sensible como lo mejor, ignora que la sublimación histórica de una felicidad sensible aislada termina en una regresividad, semejante a la que repugna al adulto en la relación

que tienen los niños con la comida. No parecerse en eso a ellos es ya libertad.

Estructura de la tercera antinomia

De suyo, la tercera antinomia habría quedado eliminada de antemano por los resultados de la analítica trascendental: «¿Quién os mandó idear un estado absolutamente primero del mundo y, por lo tanto, un comienzo absoluto de la serie sucesiva de los fenómenos, poniendo límites a la naturaleza ilimitada con tal de poderos proporcionar un punto de descanso para la imaginación?» [20]. De todos modos Kant no se conformó con la comprobación sumaria de que tal antinomia era un fallo evitable en el uso de la razón, y la desarrolló igual que los otros. El idealismo trascendental kantiano encierra la prohibición antiidealista de poner la identidad absoluta. Según él la gnoseología no debe comportarse como si las determinaciones positivas de la razón pudieran darnos el contenido inabarcable, «infinito», de la experiencia, tal y como es en sí. Quien infrinja esta norma deberá caer en la contradicción, y la contradicción es inaguantable para el *common sense*. Pero Kant sigue profundizando en esto que está tan claro. Una razón que proceda tal y como él se lo censura, tendrá que seguir, en virtud de su propio sentido y obedeciendo a su incontenible ideal cognoscitivo, hasta más allá de lo permitido, como si estuviera bajo una tentación natural e irresistible. A la razón le es insinuado al oído que a pesar de todo la totalidad de lo existente converge con ella. Por otra parte, la necesidad en cierto modo asistemática con que la razón se pone a la busca de condiciones en el proceso infinito, tiene algo auténtico: la idea del Absoluto, sin la que no se podría pensar la verdad, por contraposición al conocimiento como mera *adaequatio rei atque cogitationis*. El proceso, y con él la antinomia, es inseparable de la razón, a pesar de que ésta, en cuanto crítica, debe reprimir en la analítica trascendental tales extravagancias. Una autocrítica involuntaria documenta así la contradicción del criticismo con su propia razón como órgano de la verdad en sentido pleno. Kant insiste en la necesidad de la contradicción, a la vez que

[20] Kant, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires, 1967), II, 160 (B 477).

atasca el agujero escamoteando *ad majorem rationis gloriam* la necesidad que procede de la naturaleza de la razón: no otra cosa es explicarla simplemente como un uso falso, pero corregible, de los conceptos. La tesis de la tercera antinomia recurre para explicar la libertad tanto a la «casualidad por medio de la libertad» como a lo «necesario»[21]. Por tanto, y aunque la intención kantiana de la propia teoría práctica de la libertad se manifieste inequívocamente, ésta no puede llamarse simplemente acausal o anticausal. Kant modifica o amplía el concepto de causalidad, mientras no lo distingue explícitamente del que emplea en la antítesis. Su teorema está surcado de contradicción ya antes de la paradoja del infinito. La *Crítica de la razón pura* es una teoría sobre la validez del conocimiento científico, y no puede tratar sus temas de otro modo que bajo el concepto de ley; ni siquiera los que deberían estar exentos de la legalidad.

Sobre el concepto kantiano de causa

Kant ha dado de la causalidad una definición famosa y en extremo formal; según ella, todo lo que ocurre presupone un estado anterior, «al cual sigue ineluctablemente según una regla»[22]. Su intención histórica se dirige contra la escuela de Leibniz, o sea, contra la interpretación de la sucesión de los estados por el en sí de una necesidad interior. Por otra parte, se separa también de Hume, al considerar imposible una experiencia unánime sin la formación del pensamiento que Hume redujo a la convención, es decir, a algo fortuito; a fin de cuentas el mismo Hume se ve obligado a hablar causalmente al exponer su teoría, para hacer plausible lo que convierte en convención indiferente. Kant, por el contrario, convierte la causalidad en función de la razón subjetiva. Su contenido se hace así cada vez más tenue, se deshace como un fragmento de mitología. Al aproximarse al principio racional como tal, justamente al pensamiento según reglas, los juicios sobre conexiones causales tiran a tautología: la razón comprueba en ellos lo que ella misma opera así como así en cuanto facultad de las leyes. El que prescriba las leyes a la naturaleza, o mejor la

21 *Ibidem.*
22 *Op. cit.*, II, 157 (B 472).

ley, no significa más que la subsunción bajo la unidad de la razón. Esta proyecta esa unidad, su propio principio de identidad, a los objetos y luego la hace pasar por el conocimiento que tiene de ellos.

Una vez que la causalidad ha sido desmitologizada tan a fondo por el tabú que pesa sobre la determinación interna de los objetos, su desintegración interna se hace incontenible. Lo que Hume barrió del mapa, Kant lo considera innato a la razón, algo así como la indigencia de su constitución cuando no un accidente antropológico; es lo único en que la salvación kantiana aventaja a la negación de Hume. Por tanto, la causalidad no brota de los objetos y su relación, sino meramente de una necesidad subjetiva del pensamiento. También Kant tiene por dogmática la posibilidad de que un estado tenga que ver esencial, específicamente con el siguiente. Pero la concepción kantiana permite establecer sucesiones normadas que no recuerden en nada a la relación causal. La relación mutua que reciben los objetos al pasar por la identidad racional se convierte virtualmente en algo exterior al teorema de la causalidad. Así resulta descuidado lo más sencillo de esta locución: esto es la causa de esto. Una causalidad que se cierra rigurosamente al interior de los objetos, ha quedado reducida a su propia cáscara. La *reductio ad hominem* en el concepto de ley alcanza un valor límite en que ésta ya no dice nada sobre los objetos; la ampliación de la causalidad al puro concepto racional la niega. En la causalidad de Kant no hay causa. Al curarla del prejuicio naturalista, se le deshace entre las manos. Ciertamente es una respuesta al punto débil de Hume el que la conciencia no pueda escapar de ningún modo a la causalidad, pues ésta es su forma innata. Pero Kant afirma que el sujeto tiene que pensar causalmente y así también él sigue el principio causal —tal es, en efecto, el sentido literal de «tener que»— en el análisis de los constituyentes; tendría que haber comenzado por poder someter al principio causal lo constituido. La razón pura, según Kant libertad, es la que constituye la causalidad; pero a la vez se encuentra ya sometida a ésta. La libertad está así tan amenazada de antemano que apenas le queda un lugar si no es la docilidad de la conciencia frente a la ley. Libertad y causalidad se interfieren constantemente en la construcción de la antinomia. Y, al definirse aquélla como la acción basada en la razón, obedecerá también a leyes; también las acciones libres «proceden por normas». De ahí pro-

viene la hipoteca intolerable de la filosofía poskantiana, que no conoce libertad sin ley y sólo admite su existencia en la identificación con ésta. Engels la ha heredado a través del Idealismo alemán, con consecuencias políticas incalculables *: ahí está el origen teórico de la falsa reconciliación.

En defensa del orden

El carácter forzoso de la gnoseología lleva consigo una pretensión de totalidad a la cual la causalidad no renuncia mientras coincide con el principio subjetividad. La pretensión caduca, si ese carácter se desmorona. Lo que en el Idealismo sólo puede aparecer paradójicamente como libertad, se convertiría entonces materialmente en el factor que trasciende la trabazón fatal del curso del mundo. Si la causalidad es buscada una y otra vez como determinación de las cosas —por subjetivamente que esté mediada—, en esa especificación se abrirá, frente a la unidad indistinta de la pura subjetividad, la perspectiva de la libertad. Esta se referirá entonces a lo distinto de la necesidad, la cual dejaría de ser ensalzada como acción pura del sujeto y ya no sería afirmada como totalidad. La necesidad perdería la violencia apriorística que había sido extrapolada de la coacción real. Cuanto más objetiva la causalidad, tanto mayor es la posibilidad de libertad. No es ésta la menor de las razones por las que quien quiere libertad tiene que insistir en la necesidad. Kant, por el contrario, hace imposible la libertad que exige. La demostración de la tesis de la tercera antinomia, la absoluta espontaneidad de la

* De todo esto resulta que el esquematismo del entendimiento, por la síntesis trascendental de la imaginación, tiene únicamente a la unidad de los elementos diversos de la intuición en el sentido interno, y asimismo, aunque indirectamente, a la unidad de la apercepción, por ser función que corresponde al sentido interno (a una receptividad). Los esquemas de los conceptos puros del entendimiento son, pues, las solas y verdaderas condiciones por las que pueden esos conceptos ponerse en relación con objetos y recibir, por consiguiente, una significación. De suerte que se ve, que en definitiva, las categorías son capaces de un uso empírico, porque únicamente sirven para someter los fenómenos a las reglas generales de la síntesis por medio de principios de una unidad necesaria «a priori» (a causa de la unión necesaria de toda conciencia en una sola apercepción primitiva), y hacer así los fenómenos susceptibles de un enlace universal «en una experiencia». (Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, 1967, I 292 ss.; B 185.)

causa como secularización del libre acto por el que Dios crea, tiene un aire cartesiano; su validez es afirmada para cumplir con el método. La integridad del conocimiento se establece como criterio gnoseológico; sin libertad «nunca está completa la sucesión de los fenómenos del lado de las causas, ni siquiera en la marcha de la naturaleza»[23]. La totalidad del conocimiento, equiparada así tácitamente a la verdad, sería la identidad de sujeto y objeto. Kant la limita como crítico gnoseológico y la profesa como teórico de la verdad. Nada distinto de él mismo se opondría ya a un conocimiento que dispusiese de una serie tan completa como, según Kant, sólo puede ser supuesta bajo la hipóstasis de un acto originario de libertad absoluta, es decir: un conocimiento que no dejase fuera de sí ni un dato sensible. Una crítica de esta identidad no sólo afectaría a la apoteosis ontológico-positiva del concepto subjetivo de causalidad, sino también a la demostración kantiana de la necesidad de libertad; demostración que por lo demás tiene algo de contradictorio desde el puro punto de vista formal. El que tenga que haber libertad es la *summa iniuria* que comete el autónomo sujeto legislador. Su propia libertad es la identidad que se ha apropiado todo lo diferente. Su contenido está marcado por el deber, la ley, la dominación absoluta. Ahí es donde se entusiasma el *pathos* kantiano. Hasta la libertad queda construida como un caso especial de la causalidad. Lo que le importa a Kant son las «leyes constantes». Su pusilánime horror burgués por la anarquía no es menor que su repugnancia de burgués consciente de sí mismo ante todo tutelaje. La sociedad se le cuela también aquí hasta en sus lucubraciones más formales. Lo formal en sí es típicamente burgués; por una parte, libera al individuo de las determinaciones que le encierran en el «así y nada más» que ha llegado a ser; por otra, no opone nada a lo existente, en nada se apoya, más que en la dominación elevada al puro principio. En el origen de la *Metafísica de las costumbres* se oculta la dicotomía sociológica que Comte establecería más tarde entre las leyes del progreso y las del orden, junto con su partidismo por éstas, que se espera controlen el progreso. Tal armónico es perceptible en una sentencia de la demostración kantiana de la antítesis: «La libertad (independencia) respecto de las leyes de la naturaleza nos

[23] *Op. cit.*, II, 158 s. (B 475).

libera sin duda de la coacción, pero también de la guía de todas las reglas»[24]. Esta guía es «rota» por la «causalidad incondicionada», es decir: por el libre acto creador; cuando Kant lo critica, como un cientista, en la antítesis, lo tacha de «ciego», igual que al *factum* obstinado[25]. El que Kant se apresure a pensar la libertad como ley, traiciona que se la toma tan poco en serio como siempre lo ha hecho su clase. Ya antes de comenzar a temer al proletariado industrial, la burguesía combinó —por ejemplo en la economía de Smith— el elogio del sujeto con la apología del orden; un orden en el que de una parte la *invisible hand* cuide del mendigo como del rey, pero en el que por otra los libres competidores tengan todavía que esforzarse en el *fair play* de una estructura feudal. El popularizador de Kant no ha falseado a su maestro filosófico, cuando llamó al orden hijo benéfico del elíseo en el mismo poema en que machaca la imposibilidad de que florezca el bienestar si los pueblos se liberan por sí mismos. El caos que se ofrecía a la vista de aquella generación en el Terror, relativamente modesto, de la Revolución Francesa —sobre las barbaridades de los chuanes se indignaron menos— era engendro de una represión, cuyos rasgos perduran en los que se rebelan contra ella; pero ni Kant ni Schiller querían saber nada de eso. En cuanto Robespierre les suministró la excusa, todos los genios alemanes se apresuraron a injuriar la revolución que primero se habían visto obligados a saludar. Ya aliviado como ellos, Kant alaba en la demostración de la antítesis la «legalidad» a expensas de la «ilegalidad» y hasta habla de la «fantasmagoría de la libertad»[26]. A las leyes les otorga el elogioso epíteto de «constantes», elevándolas así sobre el espectro de la anarquía; la sospecha de que precisamente ellas son el viejo mal de que adolece lo esclavizado no se le pasa por la cabeza. Pero la hegemonía del concepto de ley kantiano se muestra en que ella es invocada por Kant en la argumentación de la tesis y de la antítesis, como supuesta unidad superior de ambas.

[24] *Op. cit.*, II, 158 (B 475).
[25] *Op. cit.*, II, 159 (B 478).
[26] *Ibidem.*

ARGUMENTACIÓN DE LA ANTINOMIA

Toda la sección que trata de las antinomias de la razón pura argumenta, según se sabe, *e contrario:* en la tesis, de modo que la antítesis peque del uso trascendente de la causalidad, que infringe de antemano la doctrina de las categorías; en la antítesis, mostrando que la categoría causal traspasa los límites de la posibilidad de la experiencia. Sólo que esta argumentación descuida el hecho de que el cientismo consecuente se guarda de una tal aplicación metafísica de la categoría causal. Para escapar al agnosticismo de un cientismo consecuente, con el que manifiestamente simpatiza la doctrina de la razón teórica, Kant monta una antítesis que no corresponde de ningún modo a la posición cientista: la libertad es conquistada mediante la destrucción de un espantapájaros preparado a medida. Lo único así demostrado es que la causalidad no puede ser extendida hasta el infinito como un dato positivo. Tal resultado es según el tenor de la *Crítica de la razón pura* mera tautología y los positivistas serían los últimos en tener algo que objetar contra él Lo que de ningún modo se deduce así, ni siquiera en el contexto de la argumentación de la tesis, es que la cadena causal se interrumpa con la suposición de una libertad tan positiva como ella. El paralogismo es de un alcance incalculable, porque permite tergiversar el *non liquet* en algo positivo. La libertad positiva es un concepto aporético, pensado para conservar la enseidad de lo espiritual frente al nominalismo y el cientifismo. En un pasaje central de la *Crítica de la razón práctica* Kant ha confesado que el objetivo de ésta es la salvación de un resto: «Pero como esta ley se refiere inevitablemente a toda causalidad de las cosas, que en cuanto su *existencia en el tiempo* es determinable, habría que rechazar la libertad como un concepto vano e imposible, si ésa fuese la manera como hubiera de representarse también la *existencia de esas cosas en sí mismas.* Por consiguiente, si se la quiere aún salvar, no queda más camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto es determinable en el tiempo, y, por tanto, también la causalidad según la ley de la *necesidad natural, sólo al fenómeno; la libertad, empero,*

atribuirla a ese mismo ser como cosa en sí misma»[27]. La construcción de la libertad se confiesa inspirada en lo que *las afinidades electivas* llamaron más tarde ansia de salvación, a la vez que se tiene que revelar como «un concepto vano e imposible», una vez relegada a propiedad del sujeto intratemporal. Es la esencia aporética de la construcción y no la abstracta posibilidad de la antítesis en el infinito la que habla contra la doctrina positiva de la libertad. La crítica de la razón prohíbe apodícticamente hablar de un sujeto más allá de espacio y tiempo como si fuese un objeto del conocimiento. Así argumenta todavía el comienzo de la Etica kantiana: «E incluso no le es lícito al hombre pretender conocerse a sí mismo, tal como es en sí, por el conocimiento que de sí tiene mediante la sensación interna»[28]. El prólogo de la *Crítica de la razón práctica* lo repite, refiriéndose al de la pura[29]. Cuando después de esto Kant estipula que los «objetos de la experiencia» hay que «apoyarlos a pesar de todo en cosas en sí»[30], la cosa suena a craso dogmatismo. Pero además la posibilidad de conocer el sujeto en y para sí no es de ningún modo la única cuestión aporética; aporética es absolutamente toda determinación «numenal», en sentido kantiano, que pueda ser atribuida al sujeto. Para que el sujeto numenal pudiese participar de la libertad, tendría que ser, según la doctrina kantiana, extratemporal, «como pura inteligencia, indeterminable en su existencia por el tiempo»[31]. El ansia de salvación le convierte a la vez en existencia —de otro modo sería imposible predicar nada en absoluto de él— e indeterminable en el tiempo. Sin embargo, mientras la existencia siga siendo un dato y no se haya desvanecido en una idea pura, su mismo concepto hará de ella algo intratemporal. Tanto en la deducción de los puros conceptos del entendimiento como en el capítulo del esquematismo de la *Crítica de la razón pura* * la unidad del sujeto se convier-

[27] KANT, *Crítica de la razón práctica*, en: *Obras selectas* (Buenos Aires, 1961), p. 809 (WW V, 95).
[28] KANT, *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres* (Madrid, 1932), p. 113 (WW IV, 451).
[29] Vid. *supra* el texto de la nota 19, en la página 240.
[30] KANT, *Crítica de la razón práctica*, en: *Obras selectas* (Buenos Aires, 1961), p. 700 (WW V, 6).
[31] *Op. cit.*, p. 827 (WW V, 114).
* De acuerdo con el tenor de la *Crítica de la razón pura*, ésta encierra aún la intención opuesta: «Cuanto más de acuerdo con esta idea se organizaran la legislación y el gobierno, tanto más

te en pura forma temporal. Esta integra los datos de la conciencia como realidades de la misma persona. Ninguna síntesis sin la mutua relación temporal de las componentes sintetizadas; ésta es el presupuesto incluso de las operaciones lógicas más formales y de su validez. Pero según esto tampoco podría serle atribuida la intemporalidad ni siquiera a un sujeto absoluto, mientras bajo el nombre de sujeto se siga pensando también, aunque sea nada más que algo; en todo caso, el sujeto sería más bien el tiempo absoluto. Resulta inconcebible cómo puede ser predicada la libertad de algo radicalmente intemporal, cuando en principio es un atributo de la acción temporal y sólo temporalmente puede ser actualizada; incomprensible, asimismo, cómo es posible que algo tan intemporal pueda influir en el mundo espacio-temporal sin convertirse a su vez en temporal ni perderse en el reino kantiano de la causalidad. El concepto de la cosa en sí surge como un *deus ex machina*. Oculto y vago, marca un ángulo muerto del pensamiento. Sólo su indeterminación permite hacer de él un comodín explicatorio. Todo lo que Kant quería de la cosa en sí es que «afectase» al sujeto. Pero así se le oponía frontalmente y la única manera de juntarla con la otra enseidad, el sujeto moral, es una especulación inverificable; por algo Kant no la explanó nunca. La crítica del conocimiento le impide a Kant trascribir la libertad a la existencia. Su forma de salir del paso consiste en invocar una esfera de la existencia exenta de esa crítica, pero también de todo juicio acerca de lo que ella misma es. Este intento de concretar la doctrina de la libertad atribuyéndola a sujetos vivos, se enreda en afirmaciones paradójicas: «Se puede, pues, admitir que si para nosotros fuera posible tener en el modo de pensar de un hombre, tal como se muestra por actos interiores y exteriores, una visión tan profunda que todo resorte, aun el más insignificante, nos fuera conocido, y del mismo modo todas las circunstancias exteriores que operen sobre él, se podría calcular con toda seguridad la conducta de un hombre en el porvenir como los eclipses de sol o de luna, y sin embargo sostener que el hombre es libre»[32]. Es significativo materialmente que hasta en la

raras serían en todo caso las penas, y entonces es totalmnte razonable (como afirma PLATÓN) que no se necesitaría ninguna pena si esa organización fuera perfecta.» (KANT, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, 1967, II, 62; B 373.)
[32] *Op. cit.*, p. 808 s. (WW V, 99).

Crítica de la razón práctica Kant no se pueda pasar sin términos como «resorte». El intento de hacer la libertad tan comprensible como le es preciso a toda teoría sobre ella, conduce inevitablemente a través de las metáforas a representaciones del mundo empírico. «Resorte» es un concepto mecánico-causal. Sin embargo, incluso si valiese la prótasis del último texto citado, la apódosis sería un contrasentido. Al imputarle al sujeto, en nombre de la libertad, como culpa lo que no puede ser tal, dado su total determinismo, no hace más que servirse de una totalidad mítica del destino para incluir metafísicamente en la total causalidad a quien ya se halla comprendido en ella empíricamente. La culpabilidad del sujeto refuerza el determinismo hasta lo más íntimo de su subjetividad. Lo único que le falta a una tal construcción de la libertad es renunciar a la razón en que pretende basarse, e intimidar autoritariamente al que trate en vano de pensarla. Pero la razón a su vez no significa aquí otra cosa que la facultad legisladora. Por consiguiente, Kant tiene que pensar la libertad desde un principio como una «clase especial de causalidad» [33]. Ponerla, es en él quitarla.

COMPONENTE ÓNTICA, COMPONENTE IDEAL

De hecho, la aporética construcción de la libertad no se basa en lo numenal, sino en lo fenoménico. Aquí es donde se hace perceptible la ley moral como un dato; dato que, en la opinión de Kant, garantiza a pesar de todo la existencia real de la libertad. Sólo que ya la misma palabra dato insinúa lo contrario de la libertad, la imposición sin paliativos realizada en el espacio y el tiempo. Libertad equivale en Kant a la pura razón práctica, productora de sus objetos para sí misma, que «no se ocupa de objetos para conocerlos, sino de su propia facultad para hacerlos reales (según el conocimiento de los mismos)» [34]. La absoluta autonomía de la voluntad aquí sobreentendida equivale al dominio absoluto sobre la naturaleza interior. Según encarece Kant, «ser consecuente es la obligación suma de un filósofo y, sin embargo, la que se encuentra más

[33] KANT, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires, 1967), II, 157 (B 473).
[34] KANT, *Crítica de la razón práctica*, en: *Obras selectas* (Buenos Aires, 1961), p. 798 (WW V, 89).

rara vez cumplida» [35]. Lo que esta sentencia supone no es sólo que la lógica formal de la pura concecuencia es la suprema instancia moral, sino además que toda espontaneidad está subordinada a la unidad lógica, y que ésta detenta la hegemonía sobre lo difuso de la naturaleza e incluso sobre toda la pluralidad de lo diferente; lo espontáneo siempre será inconsecuente en el cerrado círculo de la lógica. A pesar de la solución de la tercera antinomia, la ética kantiana es y permanece antinómica; la opresión es la única forma en que su concepción de conjunto le permite pensar el concepto de libertad. Todas las conexiones de la moral kantiana presentan rasgos represivos. Su abstracción afecta al contenido, porque elimina del sujeto lo que no corresponde a su concepto puro. De ahí el rigorismo kantiano. Su argumentación contra el principio del hedonismo no se refiere a su maldad, sino a su heteronomía con respecto al yo puro: «El placer derivado de la representación de la existencia de una cosa, en cuanto deba ser la razón por la que se determine el deseo de esta cosa, se funda en la *receptibilidad* del sujeto, porque *depende* de la existencia de un objeto; por consiguiente, ese placer pertenece al sentido (sentimiento) y no al entendimiento, el cual expresa una relación de la representación con *un objeto* según conceptos, pero no con el sujeto según sentimientos» [36]. Pero la honra que Kant otorga a la libertad tratando de limpiarla de todo lo que la menoscabe, condena simultáneamente a la persona por principio a no ser libre. Una libertad llevada tan al extremo no puede ser sentida por la persona sino como limitación de su propia espontaneidad. La reflexión sociológica no está proyectada desde fuera en el apriorismo kantiano. Puede que sea incompatible con la intención apriorística la repetida aparición en la *Metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica* de términos con contenido social. Pero sin esa metábasis Kant tendría que callarse al tratar de la compatibilidad de la ley moral con el hombre empírico. Bastaría que confesase la impracticabilidad de la autonomía para capitular ante la heteronomía. Si por bien de coherencia sistemática se quisiese quitar a esos términos cargados de contenido social su sentido primario, sublimándolos en ideas, se descuidaría más de lo que dicen

[35] *Op. cit.*, p. 722 (WW V, 24).
[36] *Op. cit.*, p. 719 (WW V, 22).

textualmente; el verdadero origen de las categorías morales se acusa en ellos con un poder demasiado grande como para que la intención de Kant pudiera sometérselos. Los *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres* han expuesto el imperativo categórico en una famosa variante: «Obra de tal modo, que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio» [37]. Puede ser que «humanidad», el potencial humano en los hombres, no sea aquí más que una idea reguladora; la humanidad —no la suma de todos los hombres, sino el principio que los convierte en tales— se halla todavía por realizar. Por otra parte, el suplemento de contenido fáctico que encierra esa palabra es ineludible. Según él, cada individuo no es sólo una función del proceso de canje, sino que debe ser respetado como representante de la especie socializada hombre. Social es la diferencia que Kant urgió decisivamente entre medio y fin: la que hay entre los sujetos como mercancía —fuerza de trabajo—, de la que hay que sacar rendimiento, y los hombres, que incluso como mercancía siguen siendo sujetos, para los cuales se ha montado todo el mecanismo que los olvida y sólo marginalmente les satisface. Sin esta perspectiva, la variante del imperativo se perdería en el vacío. Pero, como notó Horkheimer, el «nunca sólo» es una de esos giros de sublime realismo en que Kant trata de no quitar a la utopía toda oportunidad de realizarse; para ello acepta incluso la configuración depravada de la empiría —la explotación— como condición de lo mejor, en la forma y grado que desarrolló después bajo el concepto de antagonismo en la filosofía de la historia: «El medio de que se sirve la naturaleza para desarrollar todos sus recursos latentes es el antagonismo de éstos en la sociedad, en cuanto en medio de todo él es quien a fin de cuentas se convierte en la causa de un orden legal. Por antagonismo entiendo en este caso la insociable sociedad de los hombres, es decir, su inclinación a entrar en sociedad, unida, sin embargo, a una resistencia cerrada que amenaza incesantemente con disolver esta sociedad» [38]. Pese a toda la ética interiorista,

[37] KANT, *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres* (Madrid, 1932), p. 79 (WW IV, 429).
[38] KANT, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en: WW VIII, 20 s.

el principio de «la humanidad como fin en sí misma» [39] no es meramente interior; por el contrario, conmina a realizar un concepto del hombre, que como principio social, aunque interiorizado, tiene su sitio nada más que en cada individuo. Kant tuvo que darse cuenta del doble sentido de la palabra humanidad como idea de la condición humana y de la suma de todos los hombres. Con profundidad dialéctica ha aportado esa ambigüedad a la teoría, aunque sea de paso. El lenguaje kantiano sigue oscilando luego entre formas de hablar ónticas e ideales. Los sujetos humanos reales son ciertamente «seres racionales» [40], a la vez que trascendidos, según Kant, por el «reino universal de los fines en sí» [41], si bien éste, según él mismo, es idéntico con los seres racionales. Kant no quiere ni ceder la idea de la humanidad a la sociedad constituida ni hacer de ella un fantasma. La tensión crece hasta el desgarramiento en su equívoca postura frente a la felicidad. Por una parte la defiende cuando habla de merecerla, por otra la deniega como heterónoma, por ejemplo cuando encuentra que ni siquiera la «felicidad universal» [42] vale como ley de la voluntad.

Hay un *passus* que confirma hasta qué punto Kant no estaba dispuesto a ontologizar por completo el imperativo, a pesar de su carácter categórico: «el concepto de lo bueno y malo tiene que ser determinado, no antes de la ley moral (para la cual ese concepto parecía deber ser colocado como fundamento), sino sólo (como aquí ocurre) después de la misma y por la misma» [43]. Bien y mal no son enseidades de una jerarquía moral del espíritu, sino algo que la razón pone; hasta tal punto es nominalista el mismo rigorismo kantiano. Sin embargo, al quedar fijadas las categorías morales a una razón real, atenta a su conservación, dejan en absoluto de ser incompatibles con la felicidad, con la que Kant las contrastó tan duramente. Las modificaciones de su postura con respecto a la felicidad a lo largo de la *Crítica de la razón práctica* no son concesiones descui-

[39] KANT, *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres* (Madrid, 1932), p. 81 (WW IV, 430).
[40] *Op. cit.*, p. 107 (WW IV, 447).
[41] *Op. cit.*, p. 132 (WW IV, 462).
[42] KANT, *Crítica de la razón práctica*, en: *Obras selectas* (Buenos Aires, 1961), p. 737 (WW V, 36).
[43] *Op. cit.*, p. 768 (WW V, 62 s.).

dadas a la tradición de la ética del *bonum*, sino modelo de un movimiento del concepto antes de Hegel.

Se quiera o no, de la universalidad moral se pasa a la sociedad. La primera nota al cuarto teorema de la razón práctica lo documenta: «Así, pues, la mera forma de una ley, que limita la materia, tiene que ser al mismo tiempo un fundamento para añadir esa materia a la voluntad, pero no para presuponerla. Sea la materia, por ejemplo, mi propia felicidad. Esta, si yo la atribuyo a cada cual (como puedo hacerlo en realidad en los seres finitos), no puede llegar a ser una ley práctica *objetiva* más que si incluyo en ella la de los demás. Así, pues, la ley de favorecer la felicidad de los demás no surge del supuesto de que esto sea un objeto para el albedrío de cada uno, sino sólo de que la forma de la universalidad, que la razón necesita como condición para dar a una máxima del amor propio la validez objetiva de una ley, llegue a ser el fundamento de determinación de la voluntad; y así pues el objeto (la felicidad de los demás) no era el fundamento de determinación de la voluntad pura, sino sólo la mera forma legal por la que yo limitaba mi máxima, fundada en la inclinación, para proporcionarle la universalidad de una ley y hacerla así adecuada a la razón pura práctica; y de esa limitación, no de la adición de un impulso exterior, pudo sólo surgir luego el concepto de la *obligación* de ensanchar la máxima de mi amor propio también a la felicidad de los demás» [44]. La formulación universal, radical, del imperativo se asimila el recuerdo de los hombres de carne y hueso. Con ello queda cesante la doctrina de la absoluta independencia de la ley moral con respecto a la esencia empírica, incluso frente al principio del placer.

La doctrina de la libertad, como represión

Pero la ética de Kant es poco consistente y conserva a la vez su aspecto represivo. Este celebra su total triunfo en la necesidad de castigo. No es una obra tardía, sino la *Crítica de la razón práctica* la que dice: «Del mismo modo presentad a uno, que por lo demás es hombre honrado (o se pone, por lo menos esta vez, sólo en pensamiento, en el lugar de un hombre honrado), la ley moral por donde él

[44] *Op. cit.*, p. 735 (WW V, 34 s.).

reconoce la indignidad de un mentiroso, y en seguida su razón práctica (en el juicio sobre lo que por él debía acontecer) abandona la utilidad, se une con aquello que sostiene su respeto hacia su propia persona (la veracidad), y ahora la utilidad, después de separada y desenlazada de la razón, que no está enteramente más que del lado del deber, es pesada por cada cual para entrar, aun quizá en otros casos, en enlace con la razón, pero nunca cuando pudiera ser contraria a la ley moral, que no abandona jamás a la razón, sino que se une íntimamente con ella» [45]. En el desprecio por la compasión coincide la pura razón práctica con el ¡Endurecéos! del antípoda Nietzsche: «Ese sentimiento mismo de la compasión y de la simpatía tierna, cuando precede a la reflexión sobre qué sea el deber y viene a ser fundamento de determinación, es pesado aun a las personas que piensan bien y lleva la confusión en sus máximas reflexionadas y produce el deseo de librarse de él y someterse sólo a la razón legisladora» [46]. La heteronomía infiltrada en la composición interna de la autonomía se convierte a veces en furia contra la misma razón, en la cual se encuentra el origen de la libertad, según el mismo Kant. Este toma entonces partido por la antítesis de la tercera antinomia: «Mas dondequiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí cesa también toda explicación y sólo resta la defensa, esto es, rechazar los argumentos de quienes, pretendiendo haber intuido la esencia de las cosas, declaran sin ambages que la libertad es imposible» [47]. El oscurantismo se da la mano con el culto de la razón como absolutamente dueña y señora. La obligación, que según Kant procede del imperativo categórico, contradice a la libertad, que Kant resume en él como en su determinación suprema. No es ésta la menor de las razones por las que el imperativo, despojado de toda empiria, se presenta como un *factum* [48] exento de todo control por la razón a pesar de la estricta separación entre facticidad e idea. El antinomismo de la doctrina kantiana de la libertad

[45] *Op. cit.*, p. 802 (WW V, 92 s.).
[46] *Op. cit.*, p. 832 (WW V, 118). Vid. Horkheimer y Adorno, *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires, 1969), pp. 124-128.
[47] Kant, *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres* (Madrid, 1932), p. 126 (WW IV, 459).
[48] Kant, *Crítica de la razón práctica*, en: *Obras selectas* (Buenos Aires, 1961), p. 731 (WW V, 31). Cfr. Horkheimer y Adorno, *op. cit.*, p. 116.

se agudiza hasta hacer inmediatamente de la ley moral algo racional e irracional. Racional, porque se reduce a la pura razón lógica sin contenido; irracional, porque debe ser aceptado como dato sin que se le siga analizando; y todo intento en este sentido es anatema. Esta antinomia no debe ser puesta a la cuenta del filósofo; la pura lógica deductiva es demasiado complaciente con la propia conservación, demasiado irreflexiva, como para poder ser en sí clarividente, racional. Kant habló detestablemente —su influjo es todavía perceptible en el *raisonnieren* hegeliano— acerca del sutilizar, denigrando a la razón sin la diferenciación requerida. Pero esa forma de hablar casa muy bien con la sustantivación de la razón más allá de toda finalidad racional, a pesar de la llamativa contradicción entre ambas. La *ratio* se convierte en la autoridad irracional.

Autoexperiencia de libertad y determinismo

Tal contradicción proviene de la que hay objetivamente entre la experiencia que la conciencia hace de sí misma y su relación con la totalidad. El individuo se considera libre en tanto en cuanto se ha opuesto a la sociedad y puede algo, si bien en proporción mucho menor de lo que cree, contra otros individuos. Su libertad es primariamente la de un particular con fines propios, que no se identifican inmediatamente con los de la sociedad; en este sentido coincide con el principio de individuación. Este tipo de libertad se ha liberado de la sociedad instintiva, para alcanzar realidad propia dentro de una sociedad cada vez más racional. Pero en la sociedad burguesa siguió siendo a la vez tan aparente como la misma individualidad. Crítica del libre albedrío, como la del determinismo, significan la crítica de esta apariencia. La ley del valor se impone por encima de los individuos formalmente libres. Según Marx, éstos carecen de libertad como ejecutores involuntarios de esa ley, y tanto más a fondo cuanto más aumentan los antagonismos sociales, a pesar de que éstos provocaron la idea de libertad. El proceso de autonomización del individuo, función de la sociedad de cambio, termina con su integración en ella, es decir, con su abolición. Lo que produjo la libertad se convierte en lo contrario de ella. El individuo fue libre como sujeto burgués de la economía, mientras el sistema económico requirió la autonomía para poder funcionar. Con ello la autonomía individual se encuentra negada potencialmente ya desde un comienzo. La libertad de que estaba orgullosa era también, como Hegel caló el primero, algo negativo, escarnio de la verdadera; expresión de la contingencia del destino social de cada uno. La ideología ultraliberal ensalzó la necesidad real contenida en la libertad de imponerse y abrirse paso con los codos; fachada de la total necesidad con que la sociedad obliga a cada uno a la *ruggedness* si quiere sobrevivir. Incluso conceptos tan abstractos que parecen aproximarse a constantes se revelan en eso históricos. Por ejemplo el de vida. La vida se sigue reproduciendo en un contexto carente de libertad, a pesar de que su concepto presupone por su mismo significado la posibilidad de lo todavía por incorporar, de una experiencia abierta, hoy disminuida hasta el punto de que la palabra vida suena ya como un consuelo vacío. Tan caricaturesca como la libertad del individuo burgués lo es la necesidad de su conducta. En vez de ser transparente, como lo requeriría el concepto de ley, afecta a cada sujeto particular como casualidad, como continuación del destino mítico. La vida ha conservado esta negatividad, que inspiró a Schubert el título de una pieza a cuatro manos: *Tormentas de la vida*. En la anarquía de la producción de mercancías se manifiesta la instintividad de la sociedad, como lo connota el hecho de designar con una categoría biológica, vida, lo que es esencialmente social. Si el proceso productivo y reproductivo de la sociedad fuese transparente para los sujetos y determinado por ellos, tampoco seguirían siendo arrojados pasivamente de un lado para otro por las ominosas tormentas vitales. Así desaparecería lo que se llama vida, junto con el aura fatal de que el *Art nouveau* rodeó la palabra en la época industrial para justificar el mal irracionalismo. La caducidad de ese sucedáneo proyecta a veces una sombra amistosa; la literatura del siglo XIX sobre el adulterio se ha convertido ya en un disparate, si se exceptúan sus productos cumbre, que reproducen los prototipos históricos de época. Ciertamente el miedo a temas anacrónicos, la ausencia de distancia estética tiene algo de bárbaro; pero así como actualmente no hay ya director de teatro que se atreva a presentar el *Gyges*, de Hebbel, a un público cuyas damas no están dispuestas a renunciar a su «bikini», bastará con que la humanidad se abra camino, para que ocurra lo mismo con casi

todo lo que aún sigue valiendo como vida sin hacer en realidad otra cosa que engañar sobre lo poco que hay vivo. Hasta ese momento, la legalidad dominante será contraria al individuo y a sus intereses. Bajo las condiciones de la economía burguesa, la cosa no tiene remedio y la cuestión de la existencia del libre —o no— albedrío es insoluble. Tal pregunta es a su vez reflejo de la sociedad burguesa; a pesar de que la categoría individuo es en realidad histórica, ella es quien falazmente exime de la dinámica social a la pregunta, tratando a cada individuo como fenómeno originario. La libertad se ha interiorizado mal por obedecer a la ideología de la sociedad individualista; así reprime toda respuesta rotunda a la ideología. La tesis del libre albedrío carga a los individuos subordinados con la injusticia social ante la que son impotentes, y les humilla constantemente con *desiderata* ante los que tienen que fracasar; en cambio, la tesis del determinismo prolonga metafísicamente la hegemonía de lo dado, se declara inmutable y anima al individuo —cuando él no está dispuesto a ello ya de por sí— a echarse cuerpo a tierra, puesto que al fin y al cabo no le queda otro remedio. El determinismo se comporta como si la deshumanización —la fuerza de trabajo convertida en mercancía, fuera de la cual termina no habiendo nada— fuese la condición humana sin más; así se olvida que el carácter de mercancía tiene su límite en el trabajador, que no sólo tiene valor de cambio, sino también de uso. Una vez que se niega lisa y llanamente el libre albedrío, los hombres quedan reducidos sin reservas a la forma corriente de mercancía que cobra su trabajo en el capitalismo desarrollado. El determinismo a priori es tan falso como la teoría del libre albedrío, que abstrae de la sociedad de consumo, pero en medio de ella. El mismo individuo forma parte de ésta y se le atribuye la pura espontaneidad de que ella le desposee. Basta con que el sujeto se plantee la alternativa, para él ineludible, de libre o no libre albedrío, para que ya esté perdido. Toda tesis drástica es falsa. Las de determinismo y libertad coinciden en el fondo. Ambas proclaman la identidad. La reducción a la pura espontaneidad somete a los sujetos empíricos bajo la misma ley que, como categoría causal, se dilata en el determinismo. Puede ser que hombres libres estuviesen liberados de la voluntad; seguro es que sólo en una sociedad libre son libres los individuos. Con la represión exterior desaparecería la interior, aunque segu-

ramente sólo con el tiempo y bajo la amenaza permanente de la recaída. Mientras que la tradición filosófica confunde, bajo el espíritu de represión, libertad y responsabilidad, ésta se convertiría entonces en la participación sin miedo, activa, de cada individuo, es decir, en un todo que ha dejado de esclerotizar institucionalmente la participación, pero en el que ésta tiene consecuencias reales. La antinomia entre la determinación del individuo y la responsabilidad social que la contradice no proviene de un uso falso de los conceptos, sino que es real: la figura moral del desgarramiento entre universal y particular. Hay hechos que no pueden ser suavizados con construcciones *ad hoc* como la de una necesidad utilitaria contraria a la razón. Por ejemplo, Hitler y sus monstruos son comprensibles psicológicamente como esclavos de su primera infancia y productos de una mutilación. Y con todo, los pocos de ellos a que se pudo echar el guante no podían ser dejados en libertad; el crimen no puede repetirse *in infinitum*, y, de no caerle un rayo del cielo, queda justificado en el inconsciente de las masas. El individuo sólo encuentra humanidad una vez que toda la esfera de la individuación, incluido su aspecto moral, ha sido calada como epifenómeno. Hay veces en que lo desesperado de la situación en que se encuentra toda la sociedad le hace a ésta representar contra los individuos la misma libertad que se torna en protesta por la falta que éstos tienen de ella. Por otra parte, en esta época de universal opresión social, la imagen de libertad frente a la sociedad sólo pervive en los rasgos del individuo maltratado o aplastado. No es posible decretar de una vez por todas los escondrijos históricos que la libertad va encontrando históricamente una y otra vez. Su concreción la adquiere en las cambiantes figuras de la represión, es decir, en la resistencia contra ellas. Nunca ha habido más libertad que la voluntad que tuvieron los hombres de liberarse. Pero la misma libertad se encuentra tan entreverada de su contrario que éste no sólo la inhibe, sino que constituye la condición de su concepto. Este, como todos los demás, no debe ser aislado y convertido en Absoluto. Sin la unidad y coacción de la razón no se habría pensado nunca algo así como libertad y mucho menos aún la habría habido. La filosofía constituye un buen ejemplo de ello. El único modelo que hay de libertad es la intervención de la conciencia en la constitución total de la sociedad y, a través de ésta, en la estructura

individual. La razón de que esto no sea una quimera radica en que la conciencia es de por sí energía impulsiva derivada del impulso también en sí misma y componente de aquello en que interviene. Si no hubiese la afinidad que Kant niega forzadamente, tampoco existiría la idea de libertad que le hizo oponerse a la afinidad.

Crisis de la causalidad

De todos modos, igual que a la idea de libertad parece ocurrirle a su opuesto, el concepto de causalidad. El hecho está de acuerdo con la tendencia universal a superar falsamente los antagonismos, a base de que lo universal liquide desde arriba lo particular por medio de la identificación. Recurrir aquí a la crisis de la causalidad en las ciencias naturales sería precipitado. En primer lugar, esa crisis sólo afecta expresamente al terreno de lo ínfimo, y además las formulaciones kantianas sobre la causalidad, al menos en la *Crítica de la razón pura,* son tan amplias que seguramente podrían albergar incluso las regularidades meramente estadísticas. Las ciencias naturales se conforman frente a la causalidad con definiciones operacionales, inmanentes a sus métodos; la filosofía no puede dispensarse de rendir cuentas sobre la causalidad, si quiere hacer algo más que repetir aún más abstractamente la metodología científica; ambas han roto lamentablemente sus relaciones y la necesidad no basta para aglutinarlas de nuevo. Pero la crisis de la causalidad se hace patente asimismo en aquello a que todavía alcanza la reflexión filosófica: la sociedad contemporánea. Kant aceptó la reducción de cada situación a «su» causa como el método incuestionable de la razón. Las ciencias, de las que la filosofía se aleja casi siempre tanto más cuanto con más celo se hace pasar por su abogada, parecen operar más con redes de causas que con cadenas causales. Pero esto es más que una concesión incidental a la polivalencia empírica de las relaciones causales. La conciencia de todas las series causales que se cruzan en cada fenómeno, en vez de que la causalidad lo pueda determinar inequívocamente en la sucesión temporal, tendría que ser reconocida por el mismo Kant como esencial para la misma categoría —o, en su lenguaje, como a priori—; es decir, que no hay suceso, por singular que sea, que escape a esa pluralidad. La infinitud de

lo que se entrelaza y cruza hace imposible ya en principio, de ningún modo sólo en la práctica, la formación de claras cadenas causales, como las estipulan por igual tesis y antítesis de la tercera antinomia. Incluso sólidas preguntas retrospectivas a la historia, que para Kant presentaban todavía un movimiento lineal y limitado, implican, si son tomadas, por así decirlo, horizontalmente, la infinitud positiva a que se refiere la crítica de las antinomias. Kant prescinde de ello como si proyectara las abarcables relaciones provincianas a todos los objetos posibles. Entre su modelo y la realización de las determinaciones causales no hay posibilidad de comunicación. Al tratar la relación causal simplemente como un principio, Kant no se da cuenta del principio que es el intrincamiento. Tal descuido se halla condicionado por el desplazamiento de la causalidad al sujeto trascendental. Como pura forma de la legalidad, la causalidad se reduce a una dimensión. La recepción de la difamada «interacción» en la tabla de las categorías es el esfuerzo adicional por remediar la falta y testimonia pronto la crisis naciente de la causalidad. El esquema de ésta imita la simple relación generativa, que a su vez requiere la explicación causal. El hecho no pasó desapercibido a la escuela de Durkheim. La causalidad tiene algo de feudal o incluso, como en Anaximandro y Heráclito, del derecho arcaico de venganza. El proceso de desmitologización ha contenido a la heredera de los espíritus que obran en las cosas, la causalidad, a la vez que la ha apoyado en nombre de la ley. Si la causalidad es la verdadera unidad en la pluralidad —como tal la prefirió Schopenhauer a todas las otras categorías—, la era burguesa ha sido por completo tanto causalidad como sistema. De ella se ha podido hablar en la historia con tanta más precisión, cuanto las situaciones eran más definidas. La Alemania de Hitler fue la causa de la segunda guerra mundial con más precisión que la Alemania guillermina de la primera. Pero la tendencia se invierte. A fin de cuentas el sistema tiene una medida: el lema social es integración, la interdependencia universal de todos los factores deja atrás como anticuada la causalidad. En una sociedad monolítica es inútil buscar qué puede ser causa. La única causa es la sociedad misma. Es como si la causalidad se hubiese retraído a la totalidad y se hubiese hecho inaprensible en medio de su sistema. Cuanto más abstracto se hace su concepto bajo el imperativo científico, tanto menos se puede reducir

con evidencia una situación a otra particular; la trama extremadamente complicada de la sociedad universalmente socializada lo impide. Todos dependen horizontal y verticalmente de todos, afectan a todos y son por todos afectados. La última doctrina en que la Ilustración utilizó la causalidad como arma política decisiva, la marxista de superestructura y base, se encuentra casi inocentemente atrasada, pues es anterior a la situación en que tanto los mecanismos de producción, distribución y dominación como las relaciones e ideologías económicas y sociales se han hecho inextricables y los hombres de carne y hueso han pasado a ser un pedazo de ideología. La ideología ha dejado de añadirse a lo existente como justificación o complemento, para convertirse en la apariencia legitimadora de que lo que es inevitable. Por eso no le afecta una crítica que opera con la clara relación causal de base y superestructura. En la sociedad total, todo se encuentra a la misma distancia del centro; se ve tan a las claras lo que es, y su apología está tan gastada, como son cada vez menos los que la comprenden. Cualquier administración de una empresa, cualquier aeropuerto bastaría a la crítica para mostrar hasta qué punto la base se ha convertido en su propia superestructura. Lo único que necesitaría para ello es por una parte la interpretación de los rasgos que presenta la situación de conjunto y un buen *dossier* de datos concretos; por otra, un análisis de los cambios de la estructura económica. Lo que ya no se requiere es la deducción de una ideología autónoma y dotada de una específica pretensión de verdad a partir de sus condiciones causales; una tal ideología ya no existe. A medida que desaparece la posibilidad de libertad, se va deshaciendo correlativamente la validez de la causalidad. Este es el síntoma de la transformación de una sociedad, racional en sus medios, en la sociedad abiertamente irracional que ya era en el fondo desde hace tiempo en sus fines. La filosofía de Leibniz y Kant ha olfateado algo de esa divergencia, cuando separaba la causa final de la causalidad *sensu stricto*, válida al nivel de los fenómenos, y trataba a la vez de unirlas; pero no alcanzó a la raíz de esa división, radicada en la antinomia entre fin y medio, que caracteriza a la sociedad burguesa. La desaparición de la causalidad no nos anuncia tampoco el reino de la libertad. La antigua dependencia se reproduce aumentada en la total interdependencia. La penetración racional de la realidad, que el pensamiento causal

trató de impulsar al servicio del progreso, está madura, al alcance de las manos; pero la trama infinita de la interdependencia bloquea esa penetración. La misma causalidad sólo tiene sentido en un horizonte de libertad. La causalidad parecía protegida del empirismo, porque se creía que el conocimiento organizado científicamente necesitaba suponerla para ser posible; el Idealismo no poseyó mejores argumentos. Pero el esfuerzo de Kant por convertir la causalidad, como necesidad mental subjetiva, en la condición constitutiva de la objetividad, fue tan poco convincente como su negación empirista. Ya él tuvo que distanciarse de la supuesta conexión íntima entre los fenómenos; sin ella la causalidad se convierte en mera relación sucesiva y entonces se pierde la legalidad enfática, el «apriorismo», a cuya conservación apuntaba la doctrina que puso la esencia de la causalidad en la categoría subjetiva. La evolución científica realizó luego lo que la doctrina de Kant contenía potencialmente. La fundamentación de la causalidad se ayudó también de la experiencia inmediata que ésta hace de sí misma en la motivación. Entretanto la psicología ha demostrado concretamente que esa autoexperiencia no sólo puede engañar, sino que lo hace necesariamente.

CAUSALIDAD COMO HECHIZO

Si la causalidad es un contrasentido como principio mental subjetivo, pero a la vez es imposible conocer sin ella, habrá que buscarle una componente que no sea en sí mental. La causalidad muestra lo que la identidad ha perpetrado en lo diferente. Consciente de ello es la conciencia de la causalidad como conciencia de la legalidad; como crítica del conocimiento es además consciente de que la identificación es una apariencia subjetiva. La reflexión de la causalidad insinúa la idea de libertad como posibilidad de diferencia. Si la causalidad fuese provocativamente antikantiana, objetiva, una relación entre las cosas en sí alcanzaría tan lejos (y nada más) como éstas se encuentran sometidas al principio de identidad. La causalidad es objetiva y subjetivamente el hechizo de la naturaleza dominada. Su *fundamentum in re* es la identidad que, como principio espiritual, no es sino el reflejo de la dominación real sobre la naturaleza. En la reflexión sobre la causalidad la razón, que la

encuentra siempre en la naturaleza allí donde ésta domina a la reflexión, se hace consciente de su propia naturalidad bárbara como la causante del embrujo. Esta conciencia es lo que distingue la ilustración progresiva de la recaída en la mitología a que la ilustración se vendió sin darse cuenta. La verdadera ilustración le retira su omnipotencia al esquema de su reducción —«esto es el hombre»—, haciendo que el hombre se reconozca como lo mismo que él reduce insaciablemente. Pero la causalidad es simplemente la naturalidad bárbara del hombre, que éste continúa como causalidad sobre la naturaleza. Una vez que el sujeto se haya dado cuenta de su componente de igualdad con la naturaleza, dejará de igualarla exclusivamente a sí. Tal es la verdad pervertida en el fondo del idealismo. Y es que, cuanto más a fondo se equipare el sujeto a la naturaleza, según el uso idealista, tanto más se alejará de toda igualdad con ella. Afinidad es la punta afilada de una dialéctica de la ilustración. Esta revierte en ofuscación y realización inconsciente y heterónoma, en cuanto corta del todo sus lazos con la afinidad. Sin ésta no hay verdad y esto es lo que caricaturizó la filosofía idealista de la identidad. La consciencia sabe tanto de su otro como le es semejante, y no tachándolo junto con la semejanza. Una objetividad considerada como el residuo que queda tras quitar el sujeto es un remedo, el esquema, inconsciente de sí mismo, al que el sujeto reduce su contrario. Cuanto menos afinidad tolere el sujeto con las cosas, tanto menos contemplaciones guardará para identificarlas. Pero la afinidad no es tampoco una característica particular, ontológica, positiva. Cuando se convierte en intuición, en una verdad conocida inmediata, intuitivamente, la dialéctica de la ilustración la tritura como retrógrada evocación del mito, como cómplice de una renacida mitología de la razón pura, es decir, como cómplice de la dominación. La afinidad no es un resto del que pudiera disponer el conocimiento tras excluir los esquemas identificatorios del dispositivo categorial, sino más bien su negación concreta. En esa crítica se reflexiona la causalidad. En ella mimetiza el pensamiento el hechizo de las cosas de que él mismo las ha rodeado, al borde de una simpatía capaz de eliminar el hechizo susodicho. La subjetividad de la causalidad elige la afinidad con los objetos como presentimiento de lo que el sujeto perpetró en ellos.

Razón, ego, superego

La sugestión que ejerce la transformación kantiana de la ley moral en un hecho se debe a que realmente pudo apoyarse en un tal hecho al nivel de la persona empírica. Por problemática que sea la mediación entre lo inteligible y lo empírico, ello le será siempre ventajoso. La fenomenología de la conciencia empírica, e incluso la psicología, tropiezan precisamente con la conciencia que la doctrina kantiana llama la voz de la ley moral. Las descripciones de sus efectos, sobre todo la de la *Nötigung*, no tienen nada de quiméricas. Los rasgos coactivos que Kant grabó en la doctrina de la libertad fueron descifrados de la coacción real de la conciencia. La irresistible fuerza empírica con que se impone la conciencia psicológica, el superego, garantiza a éste contra su principio trascendental, la facticidad de la ley moral. Y, sin embargo, para Kant esta facticidad tendría que descalificar a esa conciencia como fundamentación de la moral, lo mismo que a las inclinaciones heterónomas. Al no tolerar crítica alguna a la conciencia, Kant entra en conflicto con algo que vio muy bien: que en el mundo fenoménico todas las motivaciones pertenecen al yo empírico, psicológico. Por eso ha retirado de la ética el factor genético, para sustituirlo por la construcción del carácter inteligible, aunque sea el mismo sujeto quien comience dándoselo a sí mismo *. Sin embargo, es imposible hacer efectiva la pretensión genético-temporal, «empírica», que en medio de todo tiene ese «comience». Todo lo que se sabe de la génesis del carácter inteligible es incompatible con la afirmación de un tal acto de convicción moral. El yo, que

* «Por consiguiente, al juzgar actos libres con respecto a su causalidad, solamente podemos llegar hasta la causa inteligible, pero no más allá; podemos reconocer que es libre, o sea determinada con independencia de la sensibilidad, y de esta suerte puede ser la condición de los fenómenos no condicionada sensiblemente. Pero ¿por qué el carácter inteligible da precisamente estos fenómenos y este carácter empírico en las circunstancias presentes? La respuesta está más allá de toda la capacidad de nuestra razón, y aun la pregunta más allá de toda su competencia, como si se preguntara: ¿de dónde proviene que el objeto trascendental de nuestra intuición sensible externa dé solo precisamente intuición en el espacio y no otra?» (Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, 1967, II, 228; B 585.)

según Kant tiene que realizarlo, no es inmediato, sino asimismo mediado, producido; en términos psicoanalíticos, derivado de la difusa energía de la libido. No sólo los contenidos específicos de la ley moral sino también su forma supuestamente pura, imperativa, se refiere constitutivamente a la existencia fáctica. Esta presupone dos cosas: primero, la internalización de la represión; segundo, que el yo se encuentra ya desarrollado en cuanto instancia firme y constantemente idéntica a sí misma que Kant absolutizó como condición necesaria de la moralidad. No basta con denunciar el formalismo kantiano y emprender la exposición concreta de la relatividad empírica de la moral, que ese formalismo contribuyó a ignorar. Incluso en su extrema abstracción, la ley es un resultado: el sufrimiento que encierra su abstracción, el contenido sedimentado y la dominación reducida a su forma normal: la identidad. La psicología ha completado concretamente lo que en tiempos de Kant le era aún desconocido y por tanto no tenía por qué ser objeto de su interés específico: la génesis empírica de lo que Kant glorificó, en vez de analizarlo como inteligible eterno. La escuela de Freud coincidió en sus tiempos heroicos con el otro Kant, el ilustrado, en la crítica sin contemplaciones del superego como extraño al yo y verdaderamente heterónomo. Y lo desenmascaró como internalización ciega e inconsciente de la coacción social. Con una precaución sólo explicable por el miedo a las consecuencias sociales, los *Materiales para el psicoanálisis*, de Sandor Ferenczi, dicen así: «Un análisis real de carácter tiene que eliminar, al menos provisoriamente, toda clase de superego, incluido por tanto hasta el del analista. Al fin y al cabo el paciente tiene que quedar liberado de todo vínculo afectivo que vaya más allá de la razón y las propias tendencias libidinosas. Sólo esta especie de desmontaje del superego puede producir una curación radical; éxitos consistentes exclusivamente en la sustitución de un superego por otro deben ser designados aún como éxitos de transferencia; el último objetivo de la terapia, la liberación hasta de la transferencia, cierto que no lo cumplen» [49]. La razón, que en Kant es el fundamento de la conciencia, tiene aquí que rebatirla disolviéndola. Y es que el dominio espontáneo, ingenuo de la razón, el del yo sobre el ello, es idéntico con el principio

[49] Sandor Ferenczi, *Bausteine zur Psychoanalyse* (Bern, 1939), III, 394 s.

represivo que el psicoanálisis —cuya crítica enmudece ante el yo como principio de la realidad— desplazó al dominio inconsciente que éste ejerce. La separación entre ego y superego en que insiste su topología, es problemática; ambos llevan genéticamente por igual a la interiorización de la imagen paterna. Esta es la razón de que se detengan tan pronto las teorías analíticas sobre el superego por atrevidamente que arranquen: de otro modo tendrían que pasar a la crítica de ese yo que miman. Ferenczi limita su crítica en seguida: «su lucha» se dirige «sólo contra la parte del superego que se ha hecho inconsciente y por tanto imposible de influenciar» [50]. Pero esto es insuficiente. El carácter irresistible de la obligación de la conciencia, que Kant constató, consiste en ese hacerse inconsciente al igual que los tabús arcaicos. Si fuese imaginable una situación de total actualidad racional, no podría establecerse el superego. Son vanos los intentos, como el de Ferenczi, y mucho más el del revisionismo psicoanalítico, que suscribe entre otras sanas opiniones también la del sano superego, dividiendo a éste en inconsciente y preconsciente, y, por tanto, inofensivo. La objetivación y autonomía que convierten a la conciencia en instancia es constitutivamente un olvido y en este sentido extraña al yo. Ferenczi está de acuerdo expresamente con que «también el hombre normal sigue conservando en su pensamiento una suma de modelos ejemplares positivos y negativos» [51]. Pero si hay un concepto heterónomo en sentido estrictamente kantiano y ligado libidinosamente según el psicoanálisis, es el del modelo, correlativo al de «hombre normal» —a quien Ferenczi igualmente respeta—, entregado activa y pasivamente a toda represión social y que el psicoanálisis toma sin crítica de la sociedad constituida con una fe funesta en la especialización. En cuanto el psicoanálisis frena por conformismo social la crítica por él incoada del superego, se sitúa en la inmediata cercanía de la represión que hasta el día de hoy desfigura toda doctrina de la libertad. Así lo muestra con la mayor claridad un pasaje en Ferenczi: «Mientras este superego cuida con moderación de que las gentes se sientan como honrados ciudadanos y de que obren como tales, es una institución útil, que no debe ser puesta en cuestión. En cambio, exageraciones patológi-

[50] *Op. cit.*, p. 398.
[51] *Ibidem.*

cas del superego...» [52]. El miedo a la exageración es el distintivo de esa decente burguesía, incapaz de renunciar a ningún precio al superego junto con sus irracionalidades. El típico paleto burgués se calla sobre el límite entre lo que alberga en su corazón como un sentimiento nacional que ha puesto en él la naturaleza y el nacionalismo; y lo mismo hace un psicoanálisis, convertido con demasiada facilidad a la prudencia, sobre la forma de distinguir subjetivamente, por criterios psicológicos, entre el superego normal y el patológico. El único criterio distintivo es el efecto social, ante cuyas *quaestiones iuris* el psicoanálisis se declara incompetente. Toda reflexión sobre el superego es verdaderamente «metapsicológica», como dice Ferenczi en contradicción consigo mismo. La crítica del superego tendría que convertirse en crítica de la sociedad que lo produce; si enmudece ante ella, es que se pliega a la norma social dominante. Recomendar el superego por socialmente útil o ineludible, sin que, debido a su carácter de mecanismo coactivo le corresponda la validez objetiva que reclama en el contexto efectivo de la motivación psicológica, es repetir y comentar dentro de la psicología los irracionalismos que se ha esforzado en «eliminar».

Potencial de la libertad

A pesar de ello, lo que ocurre en los últimos tiempos es la cesión del superego a la acomodación incondicional, no su superación en una totalidad más racional. Las efímeras huellas de libertad, los mensajeros de la posibilidad dirigidos a la vida empírica, tienden a escasear. La libertad se convierte en valor límite. Ni siquiera se atreve del todo a presentarse como ideología complementaria; evidentemente los dirigentes, que entretanto han llegado también a disponer con mano firme de la ideología, conceden ya como técnicos de la propaganda poco atractivo a la libertad. Esta es olvidada. La falta de libertad llega a la perfección en su invisible totalidad, que no tolera ya exterior alguno desde el que pudiera ser percibida y vulnerada. El mundo como es se convierte en la única ideología, y los hombres en sus partes integrantes. Hasta ahí alcanza la justicia dialéctica, actuando sobre el individuo, el prototipo y agente de una sociedad

[52] *Op. cit.*, p. 435.

particularista y carente de libertad. Imposible que la libertad que debe esperar para sí sea meramente la suya propia; tendría que ser la del todo. La crítica al individuo supera tanto la categoría de libertad como ésta ha sido creada a imagen del individuo sin ella. La imposición de los llamados valores es incapaz de conciliar la contradicción de que la esfera individual carezca del libre albedrío, y por tanto, no se puede hablar de moral, a la vez que sin ésta ni siquiera puede preservarse la existencia de la especie. La posición heterónoma de esos valores, las nuevas tablas de la ley según Nietzsche, serían lo contrario de la libertad. Pero ésta no puede seguir existiendo donde brotó y siendo lo que fue. Por el contrario, en la internalización de la coacción social en forma de conciencia va madurando con la resistencia contra la instancia social —resistencia que mide críticamente la internalización con el propio principio— un potencial libre de coacción. La crítica de la conciencia apunta a la salvación de ese potencial; pero no en el terreno psicológico, sino en la objetividad de una vida reconciliada de hombres libres. Aunque la moral kantiana termina convergiendo con la ética eudaimonista, en aparente contradicción con su pretensión rigurosa de autonomía, la quiebra, que ninguna síntesis conceptual puede cubrir, entre el ideal social y el subjetivo de la autoconservación de la razón, termina asimismo afirmando en ella su verdad. El reproche de que en la objetividad de la ley moral la razón subjetiva se eleva a único Absoluto, puede ser considerado como secundario. Kant expresa, falible y deformadamente, lo que con razón habría que exigir socialmente. Hasta que el interés particular y el universal coincidan realmente, aquella objetividad permanece intraducible al ámbito subjetivo —sea el de la psicología o el de la racionalidad— y pervive separado de ella para bien y para mal. La conciencia moral es el estigma de infamia que arrastra la sociedad sin libertad. A Kant le era necesariamente inaccesible el *arcanum* de su filosofía: que también el sujeto tiene que ser en sí algo objetivo, para poder, como se lo atribuía, constituir la objetividad o bien objetivarse en la acción. En el sujeto trascendental —la razón pura que se interpreta como objetiva— ronda el predominio del objeto, sin el cual como componente ni siquiera existiría el trabajo objetivante que según Kant realiza el sujeto. Su concepto de subjetividad comporta sustancialmente rasgos impersonales. Hasta la personalidad

del sujeto, que le es a éste lo más inmediato, próximo y cierto, está mediada. Sin sociedad no hay conciencia del yo, lo mismo que no hay sociedad fuera de sus individuos. Los postulados de la razón práctica que trascienden al sujeto —Dios, libertad, inmortalidad— implican la crítica del imperativo categórico, de la pura razón subjetiva, que no podría ser ni pensado sin esos postulados por mucho que Kant asevere lo contrario: no hay bien sin esperanza.

Contra el personalismo

Así como el pensamiento no puede renunciar a la protección de la moral a la vista de la violencia inmediata que se abre paso en todas partes, la tendencia nominalista le seduce a anclar la moral en la persona como en un bien indestructible. A pesar de que la libertad sólo puede desarrollarse donde se establezca una sociedad libre, se la busca en otra parte: donde la estructura de la sociedad establecida la rehúsa en cada individuo. Y claro que éste necesitaría la libertad; pero es incapaz de garantizarla, tal como él es de hecho. El personalismo ético es tan incapaz de reflexión sobre la sociedad como sobre la misma persona. Una vez que ésta ha sido recortada por completo de lo universal, es asimismo incapaz de constituir universal alguno: éste es tomado en realidad de las formas actuales de dominación. El personalismo y la palabrería sobre el compromiso se han entendido bastante bien en el prefascismo sobre la base común del irracionalismo. La persona como Absoluto niega la universalidad, cuyo sentido debería ser aprendido de ella, y otorga a la arbitrariedad su precario *titulum iuris*. Su carisma está tomado de lo irresistible que es lo universal, a la vez que ella, desesperando de la legitimidad de éste, se retira en sí misma como única solución a la situación desesperada del pensamiento. Su principio, el de la unidad inconmovible, que constituye su identidad, repite tercamente la dominación en el sujeto. La persona es un nudo anudado históricamente; lo que hay que hacer no es perpetuarlo, sino soltarlo con la libertad. La persona es el viejo hechizo de lo universal parapetado en lo particular. Las conclusiones morales que se sacan de ella siguen siendo tan contingentes como la existencia inmediata. La persona, a diferencia de la forma arcaica en que Kant habló de ella,

se ha convertido en tautología para quienes ya no posean más que el irracional aquí y ahora de su existencia. La trascendencia que algunas neoontologías se prometen de la persona no trasciende más que la conciencia de ésta. Pero la conciencia no existiría sin el universal que el recurso a la persona trata de excluir como fundamento ético. De ahí que el concepto de persona y sus variantes, como la relación yo-tú, hayan cobrado el tono untuoso de una teología en que ya no se cree. El concepto de un hombre de veras no es anticipable; ni se parece a la persona el sagrado duplicado de su propia conservación. Desde el punto de vista de la filosofía de la historia ese concepto presupone ciertamente la objetivación del sujeto en forma de carácter; pero también su decadencia. La debilidad consumada del yo, la transición del sujeto a una conducta pasiva y atomística como a base de reflejos, es a la vez el juicio merecido por la persona, en la que el principio económico de la apropiación se ha convertido en antropológico. El carácter inteligible que habría que pensar en los hombres no es lo que hay en ellos de personal, sino lo que les distingue de su existencia. Este distintivo aparece necesariamente en la persona como diferente. Cualquier arranque humano contradice a la unidad de quien cultiva ese movimiento. Cualquier impulso hacia algo mejor no es sólo razón kantiana, sino también necedad para ella. Los hombres sólo son humanos cuando no obran como personas ni se ponen absolutamente como tales. Lo difuso de la naturaleza en que no son personas se acerca al perfil de una esencia inteligible, de una ipseidad liberada del yo; el arte contemporáneo ha asimilado para su bien algo de esto. El sujeto es la mentira, porque niega sus propias determinaciones objetivas con tal de poder mantener el absolutismo de la propia dominación. Sólo después de haberse desprendido de esa mentira y de haber depuesto esa cáscara por sí mismo, con la fuerza que le viene de la identidad, comenzaría a haber realmente sujeto. La monstruosidad ideológica de la persona es criticable inmanentemente. Lo sustancial, que según esa ideología otorga a la persona su dignidad, no existe. Los hombres, sin exceptuar ninguno, están aún lejos de ser ellos mismos. Bajo el concepto de la ipseidad habría derecho a pensar su posibilidad, y ésta se encuentra en oposición polémica con la realidad de la propia identidad. No es ésta la menor de las razones por las que no se puede hablar de autoalienación.

A pesar de los buenos tiempos —o precisamente por ellos— que tuvo esta palabra en Hegel y Marx, ha degenerado en apologética desde el momento en que con aire paternalista insinúa que el hombre ha caído de la enseidad que siempre fue. Precisamente porque jamás ha sido tal, lo único que puede esperar de la restauración de sus *arjái* es la sumisión a la autoridad, a lo que le es ajeno. El hecho de que ese concepto no aparezca ya en *El Capital* de Marx no procede sólo de su temática económica de la obra, sino de razones filosóficas. La dialéctica negativa no se detiene ni ante la coherencia de la existencia, la firme ipseidad del yo, ni ante su antítesis igualmente endurecida, la función. Ésta sirve a la actual sociología subjetiva de remedio universal y última determinación de la sociedad de modo análogo a la existencia de la ipseidad en algunos ontólogos El concepto de función sanciona positivamente la actual despersonalización mala y pervertida. En efecto, la falta de libertad, que sustituye a una autonomía conseguida trabajosa y como provisionalmente, no tiene otra razón de ser que la total acomodación; se encuentra bajo la libertad, no por encima de ella. La miseria de la división del trabajo queda hipostasiada como una virtud en el concepto de función, de modo que el sujeto se vuelva a prescribir por sí mismo aquello a que la sociedad le condena. Un yo liberado, escapado a la prisión de su identidad, dejaría asimismo de hallarse condenado a funciones. Si se acorta radicalmente el tiempo de trabajo, lo que quedase socialmente de especialización perdería el horror de moldear por completo a los individuos. La dureza cosista de la propia identidad y su capacidad de sacrificios y disponibilidad para los papeles que requiere de ella la sociedad, son cómplices. Tampoco en lo moral puede ser negada la identidad abstractamente, sino que hay que conservarla en la resistencia, si es que la identidad debe pasar alguna vez a ser su contrario. La situación actual es demoledora: para mantener la identidad abstracta, la desnuda supervivencia, hay que perder la identidad.

Despersonalización y ontología existencial

El doble filo del yo ha encontrado su huella en la ontología existencial. El recurso al *Dasein,* así como el proyecto de la autenticidad contra el impersonal «se...» transfiguran

en metafísica la idea de un yo fuerte, cerrado en sí mismo, «decidido». *El ser y el tiempo* obró como un manifiesto del personalismo. Pero desde el momento en que Heidegger interpretaba la subjetividad como un modo del ser preordenado al pensamiento, el personalismo se había convertido ya en su contrario. Así lo delataba su lenguaje al designar al sujeto con expresiones impersonales como *Dasein* y existencia. En tales hábitos verbales retorna disimuladamente el predominio, propio del idealismo alemán y devoto del Estado, de la identidad incluso más allá de su propio sustrato, el sujeto. La diferencia entre la subjetividad como principio universal del yo individuado —la egoidad, como decía Schelling— y éste mismo, se basaba ya en la despersonalización, la devaluación burguesa del individuo simultáneamente glorificado. Una vez convertida en *Dasein,* la esencia de la subjetividad —así expresamente en *El ser y el tiempo*— es como lo que queda de la persona cuando ha dejado de serlo. Los motivos para ello no son despreciables. Lo conmensurable al contorno abstracto de la persona, su conciencia individual, es siempre a la vez apariencia y se encuentra entreverado con la objetividad transubjetiva, que según las doctrinas idealista y ontológica se funda en el puro sujeto. Todo lo que el yo pueda experimentar introspectivamente como yo es a la vez no-yo: la absoluta egoidad es inexperimentable; de ahí la dificultad comprobada por Schopenhauer de percatarse de sí mismo. Lo último no es lo último. A esto corresponde el giro objetivo que tomó el idealismo absoluto de Hegel, precisamente como equivalente de la subjetividad absoluta. Sin embargo, cuanto más a fondo pierde el individuo lo que se llamó en otro tiempo su conciencia de sí mismo, tanto más aumenta su despersonalización. El que en Heidegger la muerte se haya convertido en la esencia del *Dasein,* codifica la nada del mero ser para sí mismo *. Pero la sombría decisión de despersonalizarse se inclina retrógrada ante una fatalidad sentida como ineludible, en vez de señalar por encima de la persona con la idea de que la persona llegue a alcanzar su verdad. El impersonalismo heideggeriano está constituido verbalmente:

* Poco después de publicado el libro capital de Heidegger, pudo demostrarse en el concepto de existencia en Kierkegaard su implicación ontológico-objetiva y la inversión del interior desobjetivado en objetividad negativa. (Cfe. Theodor W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen,* Frankfurt, 1962, pp. 87 ss.)

ha sido conseguido demasiado fácilmente, sin hacer más que dejar de lado lo único que hace sujeto al sujeto; sin afectar al nudo de éste. La perspectiva de la despersonalización no se manifiesta diluyendo abstractamente el *Dasein* hasta convertirlo en su pura posibilidad, sino sólo analizando los sujetos que existen en el mundo real. Aquí se detiene el análisis heidggeriano del *Dasein;* por eso es tan fácil adherirles a las personas sus impersonales existenciales. El microanálisis de las personas es intolerable para un pensamiento autoritario, ya que afecta a la ipseidad y con ella al principio de toda dominación. Por el contrario, del *Dasein* se puede hablar sin dificultad en general como de algo impersonal, sobrehumano y a la vez humano. De hecho la constitución de los hombres reales como sistema funcional que les es previo objetivamente, tiende en conjunto a lo impersonal en el sentido de anonimidad. Es de lo que se queja el lenguaje heideggeriano, a la vez que refleja esa realidad afirmándola como suprapersonal. El horror de la despersonalización sólo puede ser superado por la comprensión de lo que hay de cosista en la misma persona, en el límite de la egoidad impuesto por la igualdad de la ipseidad con la autoconservación. La impersonalidad ontológica no pasa en Heidegger de la ontologización de la persona, a la que tampoco llega. El conocimiento de lo que la conciencia ha llegado a ser abandonando lo que hay de vivo en sí misma, tiene efectos retroactivos: la egoidad siempre ha sido así de cosificada. En el núcleo del sujeto se hallan las condiciones objetivas que tiene que negar para mantener su dominación incondicional y que son las de ésta. De esa dominación es de lo que el sujeto tendría que desprenderse. Presupuesto de su identidad es el fin de la imposición identificante. Así aparece, pero sólo deformadamente, en la ontología existencial. Ya no hay nada importante espiritualmente que no entre en la zona de la despersonalización y su dialéctica. La esquizofrenia es la verdad sobre el sujeto desde el punto de vista de la filosofía de la historia. La zona que Heidegger roza se le convierte insensiblemente en parábola del mundo administrado y complemento de la condición desesperadamente solidificada de la subjetividad. Sólo en la crítica de ésta podría encontrar su objeto lo que, bajo el nombre de destrucción, reserva Heidegger a la historia de la filosofía. La doctrina del «Ello» que desarrolló el antimetafísico Freud se acerca más a una crítica metafísica del sujeto que la metafísica heideggeriana, que no quiere ser crítica. Así como la función de la heteronomía ordenada por la autonomía es la figura más reciente de la conciencia desgraciada, así tampoco hay felicidad más que cuando uno no es uno mismo. Si la ipseidad recae bajo la presión desmedida a que está sometida en el estado de disociación y ambigüedad de que el sujeto se liberó históricamente, la disolución del sujeto constituye a la vez la imagen efímera y condenada de un sujeto posible. Del mismo modo que su libertad contuvo en otro tiempo al mito, así se liberó de sí mismo como del último mito. La utopía sería la diferencia aceptada y gustosa dentro del mismo sujeto.

Universal e individuo en la Etica

En el celo kantiano contra la psicología se expresa de una parte el miedo a perder de nuevo el cabo penosamente atrapado del *mundus intelligibilis;* pero también la comprensión auténtica de que las categorías morales del individuo son más que individuales. Lo que según el modelo del concepto kantiano de ley se manifiesta en ellas como universal, pertenece encubiertamente a la sociedad. Entre las funciones del concepto —ciertamente equívoco— de humanidad en la *Crítica de la razón práctica,* no es la menor que la razón pura valga como universal para todos los seres racionales. Este es el punto de indiferencia de la filosofía kantiana. Kant llega al concepto de universalidad a partir de la pluralidad de los sujetos, y luego lo autonomiza como objetividad lógica de la razón, en la que desaparecen todos los sujetos particulares y, aparentemente, la subjetividad como tal; pero también trata de volver al ente que la lógica deductiva del sistema eliminó previamente, por la estrecha arista entre el absolutismo lógico y la validez empírica universal. En este punto la Etica antipsicológica converge con hallazgos psicológicos posteriores. Cuando la psicología desenmascara al superego como norma social internalizada, supera sus propias barreras monadológicas. Estas a su vez se han producido socialmente. La conciencia saca su objetividad, frente a los hombres, de la sociedad en y por la cual viven y por la que son penetrados hasta el núcleo de su individuación. En una tal objetividad se en-

cuentran confusamente entreverados factores antagónicos: la coacción heterónoma y la idea de una solidaridad superior a los intereses particulares. Lo que la monstruosidad pertinaz y represiva de la sociedad reproduce en la conciencia es lo contrario de la libertad y debe ser conjurado demostrando el propio determinismo. Por otra parte, la norma universal, que la conciencia se apropia inconscientemente, testimonia eso que en la sociedad supera lo particular como principio de su totalidad. Esto es lo que hay de verdad en ella. Es imposible dar una respuesta decisiva a la cuestión de si la conciencia tiene razón o no, puesto que ambas respuestas son verdaderas y no hay juicio abstracto capaz de separarlas; sólo en la figura represiva de la conciencia se forma la solidaridad que la supera. Por más que individuo y sociedad no estén reconciliados, a la ética le es esencial que entre ellos no se interponga una diferencia absoluta. Lo malo de la colectividad se manifiesta en la aspiración socialmente insatisfecha del individuo. Tal es la verdad supraindividual que encierra la crítica de la moral. Pero si el individuo es empujado por su misma miseria a hacer de sí lo último y absoluto, cae a su vez en la apariencia de la sociedad individualista y se engaña acerca de sí mismo. Hegel se dio cuenta también de esto y sobre todo precisamente donde dio pie al abuso reaccionario. A pesar de que la sociedad es injusta con el individuo en su pretensión universal, tiene razón contra él en cuanto en el individuo se independiza el principio social de la afirmación irreflexiva de sí mismo, que es precisamente la mala universalidad. La sociedad mide al individuo con rigurosa reciprocidad. Cuando el Kant tardío dijo que la libertad de cada hombre tiene que ser limitada en cuanto menoscaba la de otro *, se refería en clave a una situación reconciliada no sólo por encima de la mala universalidad, del mecanismo coactivo de la sociedad, sino también del individuo empedernido en que ésta se repite microcósmicamente. El problema de la libertad no requiere un sí o un no, sino teoría capaz de elevarse por encima tanto de la sociedad como de la individualidad existentes. En vez de sancionar la instancia

* «Para que una acción sea justa, ella, o las acciones que se realicen tomándola como máxima, tienen que conjuntar según una ley universal la libertad del propio albedrío con la libertad de todos los demás.» (KANT, *Metaphysik der Sitten, Einleitung in die Rechtslehre*, § C: WW VI, 230.)

internalizada y petrificada del superego, desarrolla la dialéctica entre individuo y especie. El rigorismo del superego no es sino la reacción directa a que la situación antagónica impida ese desarrollo. El sujeto no estará liberado hasta que se reconcilie con el no-yo y así supere también la libertad, en cuanto ésta se halla en complicidad con su adversario, la represión. Siempre que los hombres actúan como libres en medio de la represión universal, revelan cuánta agresión sigue encerrada en la libertad. La individualidad es tan producto de la opresión como el centro de las fuerzas que se le opone. Si en una situación de libertad el individuo dejara de defender ansiosamente su antiguo particularismo, esa situación sería incompatible con la idea actual de colectividad. La forma en que el colectivismo es impuesto inmediatamente como sumisión del individuo bajo la sociedad en los países que hoy monopolizan el nombre de socialismo, descubre la mentira de su pretensión y consolida el antagonismo. La sociedad socializada amontona incansablemente a los hombres y les hace incapaces en todos los sentidos de estar solos. Las quejas sobre el aislamiento manifiestan tanto la debilitación del yo producida de esa suerte como la frialdad realmente insoportable que la expansión de la relación de equivalencia extiende por doquier. Las supuestas democracias populares no hacen más que prolongar esa frialdad con su gobierno autoritario e indiferente a las necesidades de los sujetos. El que en una asociación de hombres libres éstos tengan que estar congregándose constantemente, obedece al campo de imágenes representado por desfiles, marchas, tremolar de banderas y discursos de caudillos. Toda esta tramoya, objetivamente innecesaria, dura sólo mientras la sociedad trata de amasar irracionalmente a sus miembros forzados. Colectivismo e individualismo se complementan mutuamente en la mentira. Desde Fichte, la filosofía especulativa de la historia protestó contra ambos con la doctrina del estado absoluto de pecado, que luego fue sustituida por la de la pérdida del sentido. La época moderna es equiparada a un mundo sin forma, mientras que Rousseau, el iniciador de la enemistad retrospectiva contra la propia época, se basó en el último gran estilo; su repulsa iba dirigida contra un exceso de forma, que desnaturalizaba la sociedad. Sería hora de mandar a paseo la imagen del mundo absurdo después que de cifra de la nostalgia ha degenerado en lema de los fanáticos del orden. Pese a los apolo-

getas cientistas de la sociedad actual, ésta no es «abierta» en ninguna parte del planeta; tampoco deformada. La creencia en esto último procede de la devastación de ciudades y comarcas producida por la expansión anárquica de la industria, y por tanto de una falta de racionalidad, no de su exceso. Reducir la deformación a procesos metafísicos en vez de a las circunstancias de la producción material, equivale de hecho a producir ideologías. Si se cambiasen las circunstancias de producción, entonces sería posible suavizar la imagen de violencia que ofrece el mundo a los hombres que le violentaron. Lo malo no es de ningún modo la desaparición de vinculaciones supraindividuales, que es falso que hayan desaparecido; las obras de arte realmente emancipadas del siglo XX no son tampoco peores que las que brotaron en los estilos de que la época moderna se distanció con razón. En el estado actual de la conciencia y de las fuerzas productivas materiales, se espera de los hombres que sean libres, que esperen serlo de sí mismos y que no lo sean. La experiencia de este hecho se invierte como en su espejo por el hecho de que en una situación de radical sujeción no quedaría modelo alguno de pensamiento, conducta y —con el término más ignominioso— «valor», como los hombres lo añoran en su actual falta de libertad. La sustancia que encierran las lamentaciones por la falta de sujeción es la constitución de una sociedad que simula la libertad sin realizarla. La libertad no existe sino —bien débilmente— en la superestructura. Su eterno fracaso desvía la nostalgia hacia su contrario. Toda la pregunta por el sentido de la existencia no hace probablemente más que expresar tal desequilibrio.

Estado de libertad

Poblado de nubarrones se presenta el horizonte de una situación de libertad en que los impulsos no tuvieran ya que manifestarse en forma destructiva, y por tanto la represión y la moral hubiesen dejado de ser necesarias. Los problemas morales se planean convincentemente no en su asquerosa parodia, la represión sexual, sino en frases como: no torturarás, no montarás campos de concentración, a pesar de que todo eso siga ocurriendo en Africa y en Asia bajo el silencio represivo de la humanidad civilizadora,

siempre inhumana contra los que desvergozadamente estigmatiza como incivilizados. Pero si un moralista se apodera de esas frases y se alegra de haber atrapado a los críticos de la moral citando los valores que él disfruta predicando, su clara conclusión sería falsa. Tales frases son verdaderas como impulso, cuando se anuncia: en tal sitio ha habido torturas. Lo que no pueden es racionalizarse; como principio abstracto caerían en seguida en la mala infinitud de su deducción y validez. La crítica a la moral va dirigida contra la trasposición de la lógica deductiva a la conducta de los hombres; su astringencia se convierte ahí en instrumento contra la libertad. La aspiración a una racionalización sin contemplaciones negaría el impulso, la desnuda angustia física y el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturables, como decía Brecht, que es inmanente a la conducta moral; lo más urgente se volvería a convertir una vez más en contemplativo y burla de la propia premura. La diferencia entre teoría y praxis implica teóricamente que la praxis ni se puede reducir por completo a la teoría, ni es su *joris*. Ambos aspectos no se dejan reducir a una síntesis. La unidad sólo existe en los extremos: en el impulso espontáneo que, impaciente con el argumento, no está dispuesto a tolerar que el horror perdure; en una conciencia teórica impávida ante las órdenes, que cala la razón de que las cosas sigan así todavía indefinidamente. A la vista de la impotencia real de todos los individuos, esa contradicción es hoy día el único escenario de la moral. Mientras la conciencia reconozca lo malo sin conformarse con conocerlo, seguirá reaccionando espontáneamente. Ni el determinismo psicológico nos dispensa del juicio: esto es el mal. La incompatibilidad de cualquier juicio ético universal con ese determinismo no se debe a inconsecuencia de la mente, sino a un antagonismo objetivo. Fritz Bauer ha notado que los mismos tipos que con mil argumentos sospechosos pretenden la absolución de los verdugos de Auschwitz, son partidarios de la reinstauración de la pena de muerte. En este punto se concentra la situación actual de la dialéctica moral: la absolución sería la pura injusticia; el justo castigo se dejaría contagiar del principio de la violencia permanente, mientras que sólo en la resistencia contra ella hay humanidad. Benjamin ha profetizado esta dialéctica afirmando que la ejecución de la pena de muerte podrá ser moral, pero no por eso su legitimación. Fusilar en seguida a los profesionales de la tortura

junto con sus caudillos y sus augustos padrinos habría sido más moral que procesar a algunos de ellos. La justicia que entonces se omitió cambia cualitativamente por el hecho de que hayan podido escapar y esconderse de ella durante veinte años. En cuanto hay que movilizar contra ellos un aparato judicial con derecho procesal, togas y defensores comprensivos, la justicia —así como así incapaz de sancionar— que corresponda al delito cometido es ya falsa, se halla comprometida por el mismo principio que impulsó antes a los asesinos. Los fascistas son lo suficientemente listos como para explotar esa locura objetiva con el desvarío satánico de su razón. La razón histórica de la aporía es que en Alemania fracasó la revolución contra los fascistas o, mejor dicho, que en 1944 no había un movimiento revolucionario de masas. No hay lógica superior capaz de conciliar la contradicción que encierra enseñar el determinismo empírico, a la vez que se condena a los monstruos normales: ¿no habría que dejarlos libres? Una justicia capaz de reflexionar teóricamente no debería temer esa contradicción. De no ser ella misma la que ayude a la contradicción a hacerse consciente, tendrá la consecuencia política de animar a proseguir los métodos de tortura; el inconsciente colectivo los espera sin más y persigue con impaciencia su racionalización: por lo menos hasta aquí la teoría de la intimidación es verdadera.

La crítica al pensamiento deductivo de la identidad se ve obligada a confesar la ruptura entre la comprensión de que los culpables carecen de libertad real y la racionalidad del derecho que les otorga por última vez la honra de una libertad que no les corresponde. En esa confesión se convierte en moral.

El carácter inteligible en Kant

La mediación entre la existencia y la ley moral se realiza en Kant por medio de la construcción del carácter inteligible. Esto se apoya en la tesis de que «la ley moral demuestra su realidad» [53]. ¡Como si lo dado estuviese legitimado por el mero hecho de existir! Según Kant, «la razón que determina aquella causalidad puede ser admitida también fuera del mundo de los sentidos, en la libertad, como cualidad de un ser inteligible» [54]; el concepto de «propiedad» convierte así a la esencia inteligible en algo completamente «real», imaginable positivamente en la vida del individuo. Sin embargo, según el principio de contradicción esto se opone a la teoría del inteligible como trascendente al mundo de los sentidos. Kant nos lo recuerda en seguida sin tapujos: «En cambio, el bien moral es algo suprasensible según el objeto, y para él, por lo tanto, no puede encontrarse en ninguna intuición sensible algo correspondiente —y así, con absoluta certeza, ninguna «propiedad»—, y el discernimiento, bajo leyes de la razón pura práctica, parece por eso estar sometido a dificultades particulares, que descansan en que una ley de la libertad debe ser aplicada a acciones, como acontecimientos que ocurren en el mundo de los sentidos, y en ese respecto pertenecen, pues, a la naturaleza» [55]. La ontología del bien y del mal como enseidades reales, que criticó contundentemente la *Crítica de la razón práctica*, es el blanco de estas líneas escritas en el espíritu de la crítica de la razón; pero el pasaje se dirige asimismo contra la facultad subjetiva correspondiente, que, sustraída a los fenómenos, garantiza a dicha ontología el carácter de una esencia simplemente sobrenatural. Kant introducía la doctrina del carácter inteligible, echaba mano de una mediación con la experiencia sumamente impugnable e inconciliable con ésta. Una de las razones objetivas más fuertes para tal intento era que la voluntad no puede ser deducida como una realidad de los fenómenos, ni siquiera a partir de la síntesis conceptual de éstos, sino que debe ser presupuesta como su condición. Así se reproducían todos los inconvenientes de un realismo ingenuo de la interioridad que el capítulo de los paralogismos había destruido en otras hipóstasis de la vida interior. La precaria mediación es buscada, demostrando que el carácter ni se reduce a la naturaleza ni le es absolutamente trascendente, afirmación que por lo demás se encuentra implicada dialécticamente en su concepto. Pero las motivaciones que requiere tal mediación tienen su lado psicológico, mientras que según Kant las de la voluntad humana no pueden ser «nunca otras que la ley moral» [56].

[53] Kant, *Crítica de la razón práctica*, en: *Obras selectas* (Buenos Aires, 1961), p. 750 (WW V, 48).

[54] *Op. cit.*, p. 772 (WW V, 67).
[55] *Op. cit.*, p. 775 (WW V, 68).
[56] *Op. cit.*, p. 778 (WW V, 72).

La antinomia de toda respuesta posible queda así perfilada. Kant la destaca crudamente: «Pues cómo una ley por sí e inmediatamente pueda ser fundamento de determinación de la voluntad (lo cual es lo esencial de toda moralidad), eso es un problema insoluble para la razón humana y es idéntico con este otro: cómo es posible una voluntad libre. Así, pues, tendremos que señalar *a priori* no el fundamento por el cual la ley moral en sí proporciona un motor, sino qué es lo que ella, siendo motor, efectúa en el espíritu (o, mejor dicho, debe efectuar)» [57] La especulación de Kant se calla donde debería comenzar a hablar y se resigna a una mera descripción de complejos operativos inmanentes que, de no estar dominado él mismo por su propósito, apenas habría vacilado en calificar de trucada: un hecho empírico apoderándose de autoridad supraempírica por la mera fuerza de la impresión que hace. A pesar de que la «existencia inteligible» [58] es una existencia fuera del tiempo, el cual a la vez tiene que ser constitutivo de lo existente, Kant trata de ella sin asustarse por la *contradictio in adjecto*, sin articularla dialécticamente y sin decir siquiera nada de lo que hay que imaginarse bajo esa existencia. Su mayor atrevimiento es hablar «de la espontaneidad del sujeto como cosa en sí misma» [59]. Según la crítica de la razón, sería tan imposible hablar positivamente de ésta como de las causas trascendentes de los fenómenos del sentido externo, mientras que sin el carácter inteligible de la acción moral en la empiria sería imposible obrar sobre ésta y por tanto también resultaría imposible la moral. Kant tiene que esforzarse desesperadamente por lo que su esquema sistemático le impide.

Una cosa le favorece aquí: que contra el automatismo causal de la naturaleza, sea física o psíquica, la razón es capaz de intervenir, de fundar una nueva conexión. Al explanar la ética, Kant consiente en dejar de pensar como absolutamente distinto el reino inteligible secularizado en la pura razón práctica; pero no porque ese influjo verificable de la razón sea el portento que se manifiesta en la abstracta relación mutua de sus tesis fundamentales. El que la razón sea otra cosa que la naturaleza a la vez que parte suya, no es sino su prehistoria convertida en su otro. La razón le pertenece en cuanto fuerza física derivada para

[57] *Op. cit.*, p. 780 (WW V, 73).
[58] *Op. cit.*, p. 808 (WW V, 99).
[59] *Op. cit.*, p. 809 (WW V, 99).

los fines de la autoconservación. La razón supera sólo efímeramente a la naturaleza, es idéntica y no idéntica con ella, dialéctica por definición. Con todo, cuando más desenfrenadamente se convierte dentro de esa dialéctica en el adversario absoluto de la naturaleza y se olvida de ella en sí misma, tanto más retrocede hacia la naturaleza tomando los rasgos de una embrutecida autoconservación. La razón no tiene más que una forma de ser sobrenaturaleza: siendo la reflexión de la naturaleza.

No hay hermenéutica capaz de eliminar las contradicciones inmanentes que encierran las cualidades del carácter inteligible. ¿Qué es y cómo opera de por sí en la empiria? Kant no lo dice. Sea meramente el puro acto de su posición o subsista junto a éste —suena forzado, pero no sin plausibilidad para la autoexperiencia—, Kant se conforma con describir cómo aparece ese influjo en la empiria. Una vez que el carácter inteligible ha sido representado, como ya lo insinúa su nombre, absolutamente en cuanto *jorís* es tan imposible hablar de él como de la cosa en sí; y de hecho Kant los equipara bien arcanamente en una analogía extremadamente formal, sin explicar siquiera si el carácter inteligible es «una» cosa en sí, propia de cada persona como causa ignota de los fenómenos del sentido interno o, como dice a veces, «la» cosa en sí, idéntica con todo, el Yo absoluto de Fichte. En el mismo momento en que un sujeto tan radicalmente separado entrase en acción, se convertiría en un factor del mundo fenoménico y se vería sometido a sus condiciones y por tanto a la causalidad. Un lógico tradicional como Kant no podría conformarse nunca con que un mismo concepto se halle y a la vez no se halle sometido a la causalidad *. Pero si el carácter inteligible dejase de ser *jorís*, ya

* Resulta cómodo oponerle al concepto de inteligible la prohibición de mencionar positivamente, ni siquiera en la extrema abstracción, causas desconocidas de los fenómenos: no hay que operar con un concepto del que no se puede predicar nada, que, por tanto, es igual a nada, y cuyo propio contenido es también nada. Este fue uno de los argumentos más eficaces del Idealismo alemán contra KANT, sin por otra parte haberse fijado apenas en la idea leibniziano-kantiana del concepto límite. De todos modos habría que reargüir a la plausible crítica de FICHTE y HEGEL contra KANT. Su base es la lógica tradicional, que rehusa como vano hablar de lo irreductible a los contenidos reales que compondrían la substancia de ese concepto. Al rebelarse contra KANT, los idealistas han olvidado, llevados de su celo, el principio que les guió contra él: que la consecuencia del pensamiento obliga a la construcción de conceptos carentes de dato alguno determi-

no sería inteligible, sino que, de acuerdo con el dualismo kantiano, se contaminaría con el mundo sensible para no ser menos contradictorio.

Cuando Kant se siente obligado a explicar más en concreto la doctrina del carácter inteligible, por una parte tiene que basarlo en una acción temporal, en la empiria que de ningún modo debe ser, y por otra debe descuidar la psicología, con la que se arma un lío: «Hay cosas en que hombres, desde su niñez, aun con una educación que ha sido provechosa para otros que se educaron al mismo tiempo, muestran, sin embargo, malicia tan precoz y continúan aumentándola tanto hasta la edad madura, que se les tiene por malvados natos y enteramente incorregibles en lo que concierne al modo de pensar; y, sin embargo, se les juzga por sus acciones y omisiones, se les reprochan sus crímenes como culpas y hasta ellos mismos (los niños) encuentran del todo fundados estos reproches, como si ellos, sin tener en cuenta la condición natural desesperada que se atribuye a su ánimo, permanecieran justamente tan responsables como cualquier otro hombre. Esto no podría ocurrir si nosotros no presupusiéramos que todo lo que se origina en su albedrío (como, sin duda, toda acción llevada a cabo premeditadamente) tiene como fundamento una libre causalidad que desde la temprana juventud expresa su carácter en sus fenómenos (las acciones), las cuales a causa de la uniformidad de la conducta dan a conocer una conexión natural, que empero no hace necesaria la perversa condición de la voluntad, sino que más bien es la consecuencia de los principios malos e inmutables, libremente adoptados, los cuales le hacen aún tanto más digno de castigo y tanto más reprobable» [60]. Kant no saca a relucir que el veredicto moral

nable positivamente. En nombre da la especulación la denunciaron en KANT, culpándole del mismo positivismo en que ellos incurrían. La lógica deductiva pudo desde MAIMÓNIDES demostrar triunfalmente el supuesto fallo de la apología kantiana de la cosa en sí; pero en él conserva KANT el recuerdo del elemento rebelde a la lógica deductiva, la diferencia. Por eso, a pesar de que KANT no desconoció en modo alguno la consecuencia con que procedían sus criterios, protestó contra ellos, prefiriendo quedar convicto de dogmatismo a absolutizar una identidad, cuyo sentido requiere ineludiblemente la relación con lo diferente; y bien pronto lo captó HEGEL. La construcción de la cosa en sí y del carácter inteligible es la de lo diferente como condición de que precisa no sólo la identificación, sino también lo que se escapa a la identificación categorial.

[60] *Op. cit.*, p. 809 s. (WW V, 99 s.).

puede equivocarse con un psicópata. La causalidad que se pretende libre es desplazada a la primera infancia, por lo demás en completa consonancia con la génesis del superego. Pero es un disparate atestiguar en bebés, cuya razón aún se está formando, la autonomía que corresponde a la razón madura. Al retrotraer la responsabilidad moral de cada acción del adulto a su oscura prehistoria, el irresponsable menor de edad resulta castigado con una pedagogía inmoral en nombre de la libre responsabilidad. Los procesos que deciden en los primeros años de la vida sobre la formación de ego y superego o, como en el ejemplo que pone Kant, sobre su deformación, ni pueden, a todas luces, ser apriorizados en virtud de su originariedad, ni le corresponde a su contenido sumamente empírico la pureza que exige la doctrina kantiana de la ley moral. Llevado de un entusiasmo por la culpabilidad de los réprobos desde la cuna, abandona el terreno inteligible. Lo que consigue es causar daño en el empírico.

Inteligible y unidad de la conciencia

A pesar del mutismo ascético de la teoría kantiana no es tan imposible suponer a qué se refería su «carácter inteligible»: la unidad de la persona, equivalente de la unidad gnoseológica de la conciencia de sí mismo. Cabe esperar que tras los bastidores del sistema kantiano el concepto supremo de la filosofía práctica coincida con el de la teórica, el principio yo, que crea la unidad teórica a la vez que reprime e integra prácticamente los impulsos. La doctrina de lo inteligible tiene su lugar en la unidad de la persona, unidad que en Kant pertenece a las formas, de acuerdo con su arquitectura de un dualismo constante entre forma y contenido. El principio de individuación es así un universal; dialéctica involuntaria, que sólo Hegel llegó a explicitar. En honor de la universalidad, Kant distingue terminológicamente personalidad de persona. La personalidad es «la libertad e independencia con respecto al mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, sin embargo, al mismo tiempo como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas, peculiares, es decir, dadas por su propia razón; la persona, pues, como perteneciente al mundo de los sentidos, se halla sometida a su propia personalidad, en cuanto pertenece

al mismo tiempo al mundo inteligible»[61]. La personalidad, el sujeto en cuanto razón pura, tiene que someterse al sujeto como individuo natural, empírico; así lo insinúa ya el sufijo «-idad», signo de un universal conceptual. Lo que Kant piensa bajo el carácter inteligible pudiera estar muy cerca de la personalidad en el sentido clásico, según el cual «pertenece al mundo inteligible». La unidad de la autoconciencia presupone contenidos de conciencia psicológicos de carácter empírico, no sólo genéticamente, sino desde el punto de vista de su pura posibilidad propia; señala la zona de una indiferencia entre razón pura y experiencia espacio-temporal. Así como la crítica de Hume al yo se pasó por encima que los hechos de conciencia no existirían si no se determinasen dentro de una conciencia individual y no de cualquier otra, su corrección kantiana descuida a su vez también la reciprocidad; en su crítica de Hume la personalidad se convierte en un principio más allá de los individuos y así se petrifica como marco de éstos. La unidad de la conciencia es para él independiente de toda experiencia. Pero aunque esta independencia se dé en cierto modo frente a los cambiantes datos singulares de la conciencia, no se la puede oponer radicalmente a la suma de los contenidos reales de ésta. Así como en el *Fedón* el alma era semejante a la idea, Kant repite platónicamente en su gnoseología la afirmación eminentemente burguesa de la unidad personal en sí a costa de su contenido, para no dejar al fin bajo el nombre de personalidad más que al hombre fuerte. El rango del bien es usurpado por la tarea formal de la integración, que es un apriori nada formal, sino concreto: el dominio sedimentado de la naturaleza interior. Cuanto más personalidad se tenga —así es sugerido—, tanto mejor se es; lo problemático del ser-uno-mismo es pasado por alto. Grandes novelas del siglo XVIII eran todavía desconfiadas a este respecto. Tom Jones, el niño expósito y psicológicamente de «carácter impulsivo», representa en Fielding al hombre intacto por las convenciones; y a la vez se hace ridículo. *El Rinoceronte*, de Ionesco, son la última resonancia de lo mismo: el único que resiste a la estandardización animal y en este sentido conserva un yo fuerte, no dispone en absoluto según el veredicto de la vida, como alcohólico y fracasado profesionalmente, de un yo tan fuerte; a pesar del ejemplo del bebé radicalmente malo, habría que preguntarse si en Kant es

[61] *Op. cit.*, p. 795 s. (WW V, 87).

pensable ese carácter inteligible malo, si no busca el mal en el fracaso de la unidad formal. Donde no exista esa unidad no tendría que haber según él ni bien ni mal, como en los animales. Seguramente a lo que más se parece su forma de representarse el carácter inteligible sería al yo fuerte que controla racionalmente todos sus impulsos, según lo enseñó la tradición entera del Racionalismo, especialmente Spinoza y Leibniz, que al menos en este punto se hallan de acuerdo *. La gran filosofía se resiste empedernidamente a la idea de un hombre que no esté modelado según el principio de la realidad, que no esté endurecido en sí. Y así puede disponer Kant de la ventaja estratégica de poder desarrollar la tesis de la libertad paralelamente a la de la causalidad universal. En efecto, la unidad de la persona no es meramente el apriori formal que hace de ella el sistema kantiano, sino componente de todos los contenidos singulares del sujeto, tanto contra la voluntad del sistema como en favor de lo que trata de demostrar. Cada impulso del sujeto es «suyo» , lo mismo que el sujeto es la totalidad de los impulsos y por consiguiente su cualitativa alteridad. Ambos aspectos se confunden en la zona supremamente formal de la conciencia de sí mismo. De ella se puede predicar sin distinción lo que la tiene: el contenido fáctico y la mediación, el principio de su cohesión. La forma lógica de argumentar, tradicionalmente tabuizada, hacía así aún más real la situación dialéctica de que en el mundo antagónico los sujetos individuales son antagónicos también en sí mismos, libres y no libres; la abstracción extrema es la forma en que esa situación sale por sus fueros con el concepto de la indiferencia de la personalidad. En la noche de la indiferencia, un débil destello alumbra la libertad sólo como personalidad en sí, intimidad protestante todavía ajena a sí misma. Según una sentencia central de Schiller, el sujeto se justifica por lo que es, no por lo que hace, lo mismo que antes los luteranos por la fe y no por las obras. El involuntario irracionalismo del carácter inteligible kantiano y su vaguedad impuesta por el sistema secularizan tácitamente la explícita doctrina teológica del irracionalismo de la predestinación. Ciertamente ésta se conserva en

* Sobre la relación entre la teoría kantiana de la voluntad y la de LEIBNIZ y SPINOZA, vid. JOHANN EDUARD ERDMANN, *Geschichte der neueren Philosophie* (Stuttgart, 1932, reimpresión); sobre todo, IV, 128 ss.

la Ilustración y se hace cada vez más oprimente con su progreso. Una vez que la *Crítica de la razón práctica* ha arrinconado a Dios en el papel, digamos servil, de un postulado —también esto se encuentra preformado en Leibniz e incluso en Descartes— resulta difícil pensar bajo el carácter inteligible, como esencia racional que es, otra cosa que el mismo destino ciego contra el que proyecta la idea de libertad. El concepto de carácter se mantuvo siempre indecisamente entre naturaleza y libertad [62]. Cuantos menos miramientos se guarden en equiparar la esencia absoluta del sujeto a su subjetividad, tanto más impenetrable se hará su concepto. Lo que en otro tiempo fue tomado por predestinación según decisión divina, apenas puede seguir siendo pensado como predestinación por una razón objetiva que de todos modos tendría que apelar a la subjetiva. La pura enseidad del hombre, desnuda de todo contenido empírico y meramente buscada en su propia racionalidad, obstruye el juicio racional sobre la causa de su éxito o fracaso. En cambio, la instancia en que está anclado el carácter inteligible, la razón pura, está ella misma en devenir y en este sentido, en vez de ser un condicionante absoluto, se halla también condicionada. Situada fuera del tiempo como un Absoluto —una anticipación del mismo Fichte que Kant combatió—, es mucho más irracional de lo que nunca fue la doctrina de la creación. Así resultó una aportación esencial a la alianza entre la idea de libertad y la esclavitud de hecho. Al ser una realidad irreductible, el carácter inteligible duplica en el concepto esa segunda naturaleza con que la sociedad estampa así como así los caracteres de todos sus miembros. Traducida a juicios sobre los hombres reales, la ética kantiana no tiene más que un criterio: lo que uno es de hecho, es decir, su determinismo. Ciertamente lo que quería ante todo aquella sentencia central de Schiller era declarar su repugnancia por la sumisión de todas las relaciones humanas bajo el principio de equivalencia, bajo ese pesar pro y contra de cada acción. El mismo tema reaparece en la oposición entre merecimiento y premio, propia de la ética kantiana. Sin embargo, en una sociedad como es debido, el cambio no sólo no sería suprimido, sino que se consumaría: todo el mundo disfrutaría del producto íntegro de su trabajo.

[62] WALTER BENJAMIN, *Schriften I* (Frankfurt, 1955), pp. 36 ss.

Cada acción aislada es tan imposible de juzgar como no existe una rectitud que no se manifieste en acciones. Una vez que el hombre interior es absolutizado y se elimina de él toda intervención específica sobre la realidad, no puede sino degenerar en el absoluto indiferentismo, en lo inhumano. Tanto Kant como Schiller preludian objetivamente un concepto ignominioso: el de esa nobleza indefinida que luego se pueden adjudicar arbitrariamente como propiedad las minorías que se han decretado tales. En la ética kantiana acecha una tendencia a su propio sabotaje. La totalidad del hombre se le hace indistinguible de la predestinación al bien. La omisión de la pregunta casuística por el bien o mal de una acción tiene también su aspecto negativo: la competencia del juicio es entregada a las coacciones de la sociedad empírica, que fue la que el *agazón* kantiano quiso trascender. Las categorías noble y vulgar se hallan fundidas, como toda la doctrina burguesa de la libertad, con relaciones familiares, naturales. Su primitivismo se abre paso una vez más en la fase final de la sociedad burguesa como biologismo, para terminar en teoría racista. La reconciliación de moral y naturaleza a que, como filósofo Schiller apuntaba contra Kant —en el fondo de acuerdo con él— no es de ningún modo en la realidad establecida tan humana y limpia de culpa como ella se cree. Una naturaleza ornada de sentido se sustituirá a la posibilidad que buscaba la construcción del carácter inteligible. En la *kalokagazia* de Goethe no puede ser pasado por alto el vuelco asesino en que acaba. Ya una carta de Kant se refiere a un retrato que le había hecho un pintor judío, valiéndose de una odiosa tesis antisemita que luego hizo popular el nazi Paul Schultze-Naumburg *. Si la sociedad limita realmente la libertad, no es sólo desde fuera, sino en ella misma. En cuanto la libertad hace uso de sí, aumenta la esclavitud; el ministro de lo mejor es siempre a la vez cómplice de lo peor. Incluso donde los hombres se

* «Amigo a quien tanto quiero y estimo, mi agradecimiento más entrañable por la manifestación de su benévola inclinación por mí, la cual, junto con su hermoso regalo, ha llegado felizmente a mis manos al día siguiente de mi cumpleaños. Según dicen mis amigos, el retrato que ha hecho de mí el señor Loewe, un pintor judío, sin mi consentimiento, tiene un cierto aire a mí; pero un buen conocedor de la pintura dijo al primer golpe de vista: un judío es incapaz de pintar más que judíos; se le nota en la nariz. Pero ya vale de esto.» (Akademie-Ausg., XI, 33.)

sienten más libres de la sociedad, en la fuerza del propio yo, son a la vez sus agentes. Por algo es la sociedad la que les ha inculcado el principio del yo y, a pesar de refrenárselo, es ella también quien lo remunera. La ética de Kant es aún inconsciente de esta maldición o pasa por encima de ella.

La verdad de la doctrina del inteligible

El *ignotum X* del carácter inteligible se presenta en Kant como la total indeterminación. Pero, de atrevernos a darle a este concepto aporético su verdadero contenido, que se afirma en contra de dicha indeterminación, éste no será otro que la conciencia en el último grado de su desarrollo histórico; una conciencia que destella puntualmente para extinguirse en seguida y que está dotada con el impulso de hacer lo justo. Es decir, la anticipación concreta, intermitente de la posibilidad; ni ajena a los hombres ni idéntica a ellos. Los hombres van más allá del dominio objetivado de la naturaleza que ellos han reproyectado de vuelta sobre sí mismos, y por tanto son también más que substratos de una psicología. Sólo en cuanto las cosas están hechas por ellos, son ellos cosas en sí; en este sentido, el mundo de los fenómenos es verdaderamente una apariencia. De ahí que la voluntad pura de la *Metafísica de las costumbres* no sea de ningún modo tan distinta del carácter inteligible. El verso de Karl Kraus: «¡Qué ha hecho el mundo de nosotros!» anda melancólicamente tras ese carácter inteligible; quien se imagine poseerlo, lo falsea. Negativamente se impone en el dolor del sujeto por la mutilación de todos los hombres en lo que han llegado a ser, en su realidad. Lo que pudiera ser de otro modo, una esencia que ya no estuviera pervertida, se resiste al lenguaje estigmatizado por lo existente; y así habló la teología en otro tiempo del nombre místico. Pero la separación del carácter inteligible con respecto al carácter empírico es vivida en el viejo bloque de eones que se interpone ante la voluntad pura, que se le añade como algo ajeno e indefinible: en ese bloque entran consideraciones extrínsecas de todo tipo pensable, intereses irracionales y de mil formas secundarios en los sujetos de la falsa sociedad, en general el principio del propio interés particular que, tal como es

la sociedad, dicta a todo individuo sin excepción su conducta y es la muerte de todos; hacia el interior, el bloque se prolonga en las aspiraciones cerradamente egocéntricas y, por último, en las neurosis. Como es sabido, éstas absorben una cantidad inmensa de las fuerzas disponibles en el hombre y cierran el paso a lo verdadero, que contradiría sin remedio a esa autoconservación apocada. Tal es la astucia con que el inconsciente se aprovecha de la ley del mínimo esfuerzo. No es extraño que a las neurosis les vaya tanto mejor y sean más capaces de racionalización que el principio de autoconservación en situación de libertad; en efecto, éste tendría entonces que caer en la cuenta tanto de sí mismo, como de los intereses a los que resulta perjudicial a priori. Las neurosis son puntales de la sociedad; al frustrar mejores posibilidades humanas, impiden la objetivamente mejor que los hombres podrían aportar. Por más que los instintos presionen para superar el falso estado de cosas, las neurosis tienden a reprimirlos y devolverlos a un narcisismo satisfecho de la falsa situación. Este es un gozne del mecanismo del mal: el fallo se cree, si cabe, lo bueno. Aunque de este modo el carácter inteligible termina siendo la voluntad racional paralizada, tiene por superior, más sublime, incontaminado por lo inferior, en ese carácter lo que es esencialmente su miseria, la incapacidad de cambiar lo degradante: el fracaso se estiliza a sí mismo como su propio fin. Por otra parte, nada hay entre los hombres mejor que ese carácter. Mientras que todos se encuentran encerrados en su identidad y, por tanto, aislados de ella, él es la posibilidad de ser distinto de lo que se es. Lo elusivo, abstracto, del carácter inteligible es el fallo que salta a la vista en la doctrina kantiana; pero a la vez tiene algo de la verdad de la prohibición de las imágenes, como la extendió la filosofía postkantiana, incluido Marx, a todos los conceptos de la positividad. En cuanto posibilidad del sujeto, el carácter inteligible, como la libertad, no es un ente, sino un devenir. Incorporarlo al ente describiéndolo, incluso con las mayores precauciones, sería traicionarlo. Según el *theologumenon* judío, en el estado verdadero de cosas todo sería sólo un poco distinto de lo que es; pero ni la más mínima realidad es imaginable como sería entonces. Con todo, la única forma de hablar del carácter inteligible es no como se cierne abstracta e impotentemente sobre la realidad,

duo tal y como se disuelve realmente una y otra vez en **ese contexto** culpable que lo produce. Contra lo que **querría la** crítica de la razón, según se entiende a sí misma, la **contradicción** de libertad y determinismo no se refiere a **las** posiciones teóricas dogmatismo y escepticismo, sino a **que** los sujetos se experimentan a sí mismos contradictoriamente, tan pronto libres como lo contrario. Desde el punto de vista de la libertad se encuéntran en diferencia consigo mismos, pues el sujeto no lo es todavía y precisamente por estar instaurado como sujeto: la identidad es lo inhumano. Libertad y carácter inteligible son afines a identidad y diferencia, sin por eso ser atribuibles *clare et distincte* a una de ambas. Según el modelo kantiano, los sujetos tienen tanta libertad como sean conscientes de sí, idénticos, a la vez que carecen de ella en cuanto se hallan sometidos a la presión de esa identidad y la perpetúan. En cuanto no son idénticos, como difusa naturaleza, tampoco son libres; y, sin embargo, precisamente así son libres, ya que en los impulsos que les dominan —y no otra cosa es la diferencia del sujeto consigo mismo— se desprenden también del carácter coactivo de la identidad. Personalidad es la caricatura de la libertad. Tal aporía se basa en que una libertad más allá del imperio de la identidad no sería la simple alteridad de éste, sino que estaría mediada por él.

A pesar de que la sociedad exige moralidad, ésta sólo puede existir realmente en una sociedad liberada; en la sociedad socializada no hay individuo que pueda ser moral. La única moral aún posible es terminar de una vez con la mala infinitud, el canje atroz de represalias. Hasta entonces el individuo no puede disfrutar de otra moralidad que la absolutamente despreciada por la ética kantiana cuando a los animales les concede inclinación, pero no respeto [63]: la de intentar vivir de modo que se pueda creer haber sido un buen animal.

[63] KANT, *Crítica de la razón práctica*, en: *Obras selectas* (Buenos Aires, 1961), p. 784 (WW V, 76).

II

ESPIRITU UNIVERSAL E HISTORIA DE LA NATURALEZA

EXCURSO SOBRE HEGEL

TENDENCIA Y HECHOS

La sana razón, enferma de puro sana, reacciona con la máxima sensibilidad contra la hegemonía de lo objetivo sobre los individuos, tanto en su convivencia como en su conciencia. Y, sin embargo, tal dominación es experimentable a diario con la máxima crudeza. Se la tilda de especulación gratuita para no verla, de modo que los individuos puedan guardar una ilusión —la de que sus representantes, entre tanto estandardizadas, son la verdad absoluta y autónoma— contra la sospecha de que las cosas son de otro modo y de que ellos viven bajo una maldición. Nuestra época se ha sacudido de encima con alivio tanto el sistema del Idealismo objetivo como la doctrina económica del valor objetivo; precisamente por eso ahora es cuando son actuales de verdad los teoremas que no sirven para nada a quienes buscan su seguridad y la del conocimiento en lo presente, es decir: en la realidad actual, como la suma bien ordenada de los hechos aislados inmediatos de que constan las instituciones sociales y la constitución subjetiva de sus miembros. El Espíritu hegeliano, primero objetivo, luego absoluto; la ley marxista del valor, que se impone sin necesidad de que los hombres sean conscientes de ella, son más evidentes para una experiencia independiente que los *facta* que prepara la rutina positivista de la ciencia, hoy día prolongada en una conciencia ingenua y precientífica; sólo que esa rutina desacostumbra a los hombres, a mayor gloria de la objetividad del conocimiento, a experimentar la objetividad real a la que

están sometidos incluso en sí mismos. Si los sujetos pensantes estuvieran dispuestos y fueran capaces de una tal experiencia, ésta haría vacilar necesariamente la fe en la facticidad, y con la misma necesidad obligaría a superar de tal forma los datos, que éstos perderían su predominio irreflexivo sobre los universales, que son nada para el nominalismo triunfante, añadido substraíble que pone el investigador con fines clasificatorios. Cuando la introducción de la *Ciencia de la Lógica* habla de que no hay nada en el mundo que no sea tan mediado como inmediato, sienta una afirmación que a nada sigue aplicándose con más precisión que a los hechos de que hace alarde la historiografía. Desde luego, al disidente bajo el fascismo de Hitler, a cuya puerta acababa del llamar la Gestapo, tal visita le era más inmediata que las maquinaciones previas para alcanzar el poder y la instalación del mecanismo del partido en todas las ramas de la administración; o, más aún, que la tendencia histórica que a su vez acabó bruscamente con la continuidad de la República de Weimar y que resulta inaccesible de no ser en un contexto conceptual necesitado del despliegue teórico para ser riguroso. Tratar de confundir todos estos niveles de inmediatez a base de sutileza gnoseológica sería disparatado. Y, sin embargo, el *factum brutum* de la agresión policial con que el fascismo embiste directamente al individuo depende de todos aquellos factores más alejados para la víctima e indiferentes por el momento. Sólo la más miserable de las veneraciones por lo fáctico podría invocar la acribía científica para cegarse al hecho de que la Revolución francesa, por abruptamente que a veces se desarrollara en el detalle, encaja en la trayectoria de conjunto que llevó la emancipación burguesa. De no haber tenido ocupadas la burguesía ya en 1789 las posiciones clave de la producción económica y subrepujados el feudalismo y su cúspide absolutista —a veces aliada con el interés de la burguesía—, la emancipación ni habría sido posible ni habría tenido éxito. Da como un *schock* oír el imperativo de Nietzsche: «Hay que empujar lo que cae»; pero no hace más que codificar *post factum* una máxima ancestralmente burguesa. Probablemente todas las revoluciones burguesas estuvieron decididas de antemano por el ascenso histórico de la clase y tenían un ingrediente de ostentación, que fue lo que se abrió paso en el arte como ornamento clasicista. Por otra

parte, apenas se habría podido realizar la acción que correspondía a aquel punto histórico de fractura, si no hubiese sido por el desastre económico del Absolutismo y la crisis de las finanzas en que fracasaron los fisiócratas bajo Luis XVI. Es posible que la miseria específica de las masas, al menos en París, fuera la que desencadenó la revolución, mientras que en otros países en que no era tan aguda, el proceso burgués de emancipación triunfó sin revolución y no afectó por de pronto a la forma de dominación más o menos absolutista. La infantil distinción entre causa más profunda y ocasión externa tiene de bueno que por lo menos designa crudamente el dualismo de inmediatez y mediación; las ocasiones son lo inmediato, las llamadas causas más profundas son lo mediador, complexivo, que se incorpora los detalles. Incluso el pasado más reciente muestra la prioridad de la tendencia en los mismos *facta nuda*. Actos específicamente militares, como los bombardeos que sufrió Alemania, desempeñaron la función de un *slum clearing* y quedaron integrados *post factum* en una mutación urbana que ha dejado ya de ser específica de Norteamérica para ser observable en todo el planeta. Otro caso de la misma guerra: la consolidación de la familia en situaciones de emergencia del éxodo contuvo ciertamente por un tiempo la tendencia a la desintegración familiar, pero no el *trend:* el número de los divorcios y familias incompletas siguió subiendo en seguida también en Alemania. Incluso las incursiones de los conquistadores en los antiguos Méjico y Perú, que allí tuvieron que ser vistas como invasiones de otro planeta, cooperaron sangrientamente, a pesar de su irracionalidad para aztecas e incas, a la expansión de la sociedad racional burguesa, *one world*, que se encierra teleológicamente en el principio de esa sociedad. Una tal preponderancia del *trend* en los hechos, a pesar de necesitar siempre de ellos, termina en medio de todo reduciendo al ridículo la distinción patriarcal entre causa y ocasión. Desde el momento en que la causa se concretiza en el motivo, la distinción entera es lo extrínseco y no sólo la ocasión. Por más que el desastre económico de la Corte fuese una palanca de las rebeliones parisinas, esta mala gestión se hallaba además en función de una totalidad: el retraso de la economía absolutista de dispendio frente a la capitalista de rendimiento. Incluso factores que se oponen a esa totalidad

histórica, sin por eso dejar de favorecerla, como ocurrió en la Revolución Francesa, alcanzan su lugar sólo en esa totalidad. Hasta el retraso de las fuerzas productivas de una clase es sólo relativo, por comparación con el estado avanzado de otra clase, y no absoluto. La filosofía de la historia necesita saber en cada caso todo esto. No es la menor de las causas por las que la filosofía de la historia se acerca ya con Hegel y Marx a la historiografía, a la vez que ésta sólo sigue siendo posible como filosofía, es decir, como penetración en lo que la facticidad oculta, a pesar de ser su esencia determinante.

Construcción del Espíritu universal

La dialéctica no es tampoco desde este punto de vista una *Weltanschauung* especial, una posición filosófica elegible en un muestrario entre otras. Dialéctica no es sólo la meta a que tiende la crítica de los conceptos filosóficos que se pretende primeros, sino que es exigida también desde abajo. Sólo una experiencia violentamente convertida en un concepto restringido y cerrado de sí misma es capaz de excluir de sí el concepto enfático como factor autónomo aunque mediado. Del mismo modo que se le puede objetar a Hegel la conversión del Idealismo absoluto en la deificación de lo que es, es decir, en el mismo positivismo al que atacó la filosofía de la reflexión, a la inversa la dialéctica que adeudamos a nuestro momento histórico no sólo sería la acusación contra la conciencia dominante, sino que también se hallaría a su altura como un positivismo reencontrado consigo mismo y que, por tanto, es a la vez su propia negación. Ya en Hegel se hallaba esa exigencia filosófica de embeberse en el detalle, incontrolable desde arriba por ninguna filosofía o por intenciones infiltradas en ellas. Sólo que su realización hegeliana incurrió en la tautología de extraer, como si hubiese precedido un acuerdo, el espíritu que había sido puesto desde un principio como total y absoluto. Cuando el metafísico Benjamin escribió el prólogo a sus *Orígenes de la tragedia en Alemania,* trataba de oponerse a esa tautología salvando la inducción. Su sentencia de que la célula más pequeña de realidad contemplada pesa tanto como el resto del mundo, testimonia tempranamente la conciencia que tiene de

sí mismo el actual estado de la experiencia. La autenticidad de esta formulación es tanto mayor, cuanto que brota extraterritorialmente respecto a las que llaman grandes cuestiones disputadas de la filosofía; la nueva dialéctica hace bien en desconfiar de ellas. No es de la tradición platónica en el sentido más amplio de donde tiene que ser tomado como algo divino el predominio de la totalidad sobre el fenómeno, sino de éste mismo en cuanto se halla bajo el dominio de lo que esa tradición llamó el espíritu universal. El Espíritu universal existe y a la vez no existe; no es Espíritu, sino precisamente lo negativo que Hegel cargó sobre los que le están sometidos; la derrota de éstos duplica el veredicto de que su diferencia con respecto a la objetividad es lo falso y malo. El Espíritu universal se convierte en algo autónomo, primero con respecto a las acciones singulares de que constan tanto el conjunto del movimiento real de la sociedad como las llamadas evoluciones espirituales, y segundo con respecto a los sujetos vivos que realizan esas acciones. En cuanto que está por encima de todos y se realiza a través de ellos, es de antemano antagónico. El concepto reflexivo de espíritu universal se desinteresa de los sujetos individuales, a pesar de que la totalidad, cuya primacía expresa, requiere tanto de ellos como ellos, para poder existir, de ella. A esa hipóstasis se refería con macizo nominalismo el término de Marx «mistificada». Pero incluso en esta teoría la mistificación desmontada no es ideología, sino también la conciencia deformada de la hegemonía real del todo. Tal mistificación se apropia en el pensamiento la mistificación impenetrable e irresistible de lo universal, el mito perpetuado. Incluso esa hipóstasis filosófica encierra un contenido empírico: en sus relaciones heterónomas se han traspuesto invisiblemente las de los hombres. Lo que hay de irracional en el concepto de Espíritu universal está tomado de la irracionalidad del curso del mundo. Ello no obsta para que siga siendo fetichista. Hasta el día de hoy la historia carece de un sujeto universal, constrúyase éste como se quiera. El substrato de la historia es el complejo funcional que forman los sujetos particulares reales: «La *Historia* no hace *nada,* "no posee *ninguna* inmensa riqueza", "no libra *ninguna* clase de luchas". El que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien el *hombre,* el hombre real, viviente; no es, digamos, la "Historia" quien

utiliza al hombre como medio para laborar por *sus* fines —como si se tratara de una persona aparte—, pues la Historia *no es sino* la actividad del hombre que persigue sus objetivos»[1]. Si a la historia se le atribuyen, a pesar de todo, esas cualidades, es porque durante milenios la dinámica de la sociedad hizo abstracción de sus sujetos individuales. A pesar de que no sería nada sin ellos y sus impulsos espontáneos, asimismo, les ha rebajado realmente a meros ejecutores y partícipes de la riqueza y la lucha sociales. Marx ha subrayado una y otra vez este aspecto antinominalista, aunque sin concederle importancia filosófica: «El capitalista no tiene valor histórico, derecho histórico a la vida, razón de ser social, salvo en la medida en que funciona como capital personificado. [...] El capitalista es respetable en la medida en que es el capital hecho hombre. En este papel, también él, lo mismo que el atesorador, se encuentra dominado por su ciega pasión de riqueza abstracta, el valor. Pero lo que en el uno parece ser una manía individual, es en el otro el efecto del mecanismo social del cual no es más que un engranaje. El desarrollo de la producción capitalista exige un constante crecimiento del capital colocado en una empresa, y la competencia impone las leyes inmanentes de la producción capitalista como leyes coercitivas exteriores a cada uno de los capitalistas. No le permite conservar su capital sin aumentarlo, y no puede seguir aumentándolo sin una acumulación progresiva»[2].

«Estar con el Espíritu universal»

El concepto de Espíritu universal secularizó el principio de la omnipotencia divina en el principio unificador, el plan del mundo en un acontecer implacable. El Espíritu universal disfruta de la veneración que correspondió a la divinidad, despojada en él de su personalidad y de todos sus atributos de providencia y gracia. De este modo se realiza un pedazo de dialéctica de la Ilustración, es decir: el espíritu desdemonizado y conservado se acopla al mito o retrocede hasta convertirse en el terror sagrado ante lo que es tan gigantescamente superior como amorfo. Tal es la impresión de haber sido tocado por el espíritu universal o de percibir su susurro. Se trata de un abandono al destino. Como si fuera la inmanencia de éste, el Espíritu universal se halla impregnado de sufrimiento y labilidad. Al alzarse la inmanencia total como lo esencial, la negatividad del Espíritu universal se bagateliza como algo accidental. Sin embargo, experimentar el Espíritu universal como un todo significa hacer la experiencia de su negatividad. Así lo indicó la crítica de Schopenhauer al optimismo oficial, a pesar de ser tan obsesiva como la teodicea hegeliana del más acá. Cuando Schopenhauer dudaba de que hubiera que aprobar la voluntad de vivir, su duda no era refutable por el hecho de que la humanidad no vive más que en la total interdependencia, quizá sólo gracias a ella. Con todo, aquel con quien estuvo el Espíritu universal disfrutó del reflejo de una felicidad que supera con mucho la desgracia individual; por ejemplo, en la relación de las dotes personales con la situación histórica. Pese a la separación vulgar entre individuo y universal, el espíritu individual no se encuentra bajo el «influjo» de lo universal, sino que está mediado en sí mismo por la objetividad; ésta no puede por consiguiente ser siempre el puro enemigo del sujeto. La constelación de ambos cambia con el dinamismo histórico. En fases de oscurecimiento del Espíritu universal, de la totalidad, ni siquiera hombres de categoría y empeño consiguen convertirse en lo que son en fases favorables, como el período durante e inmediatamente después de la Revolución Francesa, hombres de menos cualidades fueron levantados por encima de sí mismos. El individuo que al adelantarse a su tiempo está con el Espíritu universal, halla a veces incluso en su propio hundimiento la conciencia de lo imperecedero. Así es de irresistible en la música del joven Beethoven la expresión de la posibilidad, de que todo puede llegar a ser bueno. Por frágil que sea, la reconciliación con la objetividad trasciende lo siempre igual. Los momentos en que un particular se libera, sin a su vez cohibir de nuevo a otro con su propia particularidad, son anticipaciones de una realidad abierta y amplia. Un consuelo así es el que irradia desde el comienzo la burguesía hasta su fase tardía. Bastó con que apenas se independizase de él la filosofía hegeliana de la historia, para que sonara en ella, ya alejándose, la última campanada de aquella época; una época en que la realización de la libertad civil tuvo un tal aliento, que, sobrepasándose a sí mis-

[1] Marx-Engels, *La Sagrada Familia* (México, 1967), traducción de Wenceslao Roces, 2.ª ed., p. 159.
[2] Marx, *El Capital* (Buenos Aires, 1974), I, 565-566 (I, cap. XXIV, § III).

ma, abrió la perspectiva de una reconciliación del todo en la que el poder de éste se desharía.

Liberación de las fuerzas productivas

A gusto asociaríamos la liberación de las fuerzas productivas con fases de armonía con el Espíritu universal, capaces de una felicidad más sustanciosa que la individual; por el contrario, el peso del Espíritu universal amenaza con aplastar a los hombres, en cuanto se hace flagrante el conflicto entre las formas sociales bajo las cuales existen y sus fuerzas. Pero también este esquema es demasiado simple: resulta poco sólido invocar el ascenso de la burguesía. Despliegue y liberación de las fuerzas productivas no se oponen de tal modo que haya que asignarles fases sucesivas, sino que se encuentran en relación auténticamente dialéctica. La liberación de las fuerzas productivas es una acción del espíritu entregado a dominar la naturaleza, que se halla en afinidad con el dominio violento sobre ella misma. La dominación violenta puede pasar a veces a segundo término; pero es imposible eliminarla del concepto de fuerza productiva y aún menos si se halla liberada; ya la misma palabra producción encierra una amenaza. Como dice *El Capital:* «Agente fanático de la acumulación, obliga a los hombres, sin piedad ni tregua, a producir por producir» [3]. Esto se vuelve inmediatamente contra el fetichismo del proceso productivo en la sociedad de canje; pero además vulnera la tabuización, hoy universal, de toda duda sobre la producción como fin en sí misma. Hay veces en que las fuerzas productivas técnicas apenas son coartadas socialmente; pero trabajan en relaciones de producción fijadas de antemano, sin gran influjo sobre ellas. Al separarse así la liberación de las fuerzas de las relaciones fundamentales entre los hombres, se convierte en tan fetichista como los órdenes sociales; a fin de cuentas, tampoco esa liberación es más que un factor de la dialéctica, no su fórmula mágica. En momentos así puede ocurrir que el Espíritu universal, la totalidad de lo particular, pase a lo que entierra bajo sí. Si no engañan todos los indicios, tal es el signo de nuestra época. Por el contrario, en períodos en que los hombres de carne y hueso necesitan

[3] *Ibidem.*

del progreso de las fuerzas productivas o, al menos, no parecen amenazados por ellas, predominará la impresión de armonía con el Espíritu universal, por más que una corriente subterránea presienta que sólo se trata de una tregua; y sin excluir tampoco la tentación del Espíritu subjetivo a pasarse al objetivo, llevado de un excesivo celo por la urgencia de los trabajos: tal fue el caso de Hegel. Ciertamente también el Espíritu subjetivo es una categoría histórica, algo derivado, mutable en sí mismo, virtualmente caduco. El espíritu todavía por individuar de un pueblo en las sociedades primitivas se reproduce en las sociedades civilizadas bajo la presión de éstas mismas; el colectivismo postindividual es el que entonces lo plantea y pone en marcha. El Espíritu objetivo es en ese momento tan irresistible como puro engaño.

Espíritu de grupo y dominación

Si la filosofía fuera realmente lo que proclamó de ella la *Fenomenología* de Hegel, ciencia de la experiencia de la conciencia, no podría liquidar soberanamente, como algo malo por reconciliar, la experiencia individual del universal que se impone; Hegel lo hizo cada vez más y así se prestó a hacer de apologeta del poder desde una atalaya supuestamente superior. El penoso recuerdo de cómo, por ejemplo en un gremio, por más buena voluntad que pongan sus miembros, se impone lo menor, da a la hegemonía de lo universal una evidencia, cuya ignominia no puede ser contrarrestada invocando el Espíritu universal. La opinión del grupo domina. Su forma: la acomodación a la mayoría o a los más influyentes, bastante a menudo por medio de la opinión global, que es la que marca la pauta más allá del mismo grupo, sobre todo si es aprobada por sus miembros. El Espíritu objetivo de la clase anida en sus miembros más allá de a donde llega su inteligencia individual. La voz de ésta es el eco de aquél, por más que no sienta nada de eso y, si cabe, defienda subjetivamente la libertad; las intrigas sólo aparecen en puntos críticos, como criminalidad manifiesta. El gremio es el microcosmos del grupo que forman sus miembros, y en último término de la totalidad; esto preforma las decisiones. Observaciones tan universalmente aplicadas como

éstas se parecen irónicamente a las de la sociología fo al estilo de Simmel. Con todo, su contenido no se hall la socialización sin más, en categorías vacías como la grupo. Por el contrario, éstas son la reproducción de contenido social, aunque a la sociología formal le des de ya por definición reflexionar sobre ello; el carác constante de sus categorías no es sino una reminiscen de lo poco que ha cambiado el poder de lo universal la historia, de hasta qué punto ésta sigue siendo aún p historia. El espíritu formal de grupo es una respue automática a la dominación material. El derecho a la e tencia de una sociología formal radica en la formalizac de los mecanismos sociales, equivalente de la dominac que se abre paso a través de la misma razón. Así lo c firma el que las decisiones de esos gremios, sea cual s su contenido, evidentemente se toman casi siempre b puntos de vista formalmente jurídicos. La formalizaci no es más neutral que las relaciones de clase. La abstr ción, la jerarquía lógica de los niveles de universalida las hace reproducirse, tanto más crudamente por cier cuanto las relaciones de dominación tienen más moti para camuflarse tras procedimientos democráticos.

La esfera del derecho

Hegel fue también quien, después de la *Fenomenolog* y la *Lógica*, llevó más lejos en la *Filosofía del derecho* e culto de la marcha del mundo. El medio en que la objetivi dad de lo malo le sirve a éste de justificación y le otorga la apariencia del bien, es en gran parte el derecho. Ciertamente éste protege positivamente la reproducción de la vida; pero el principio destructivo del poder realza sin paliativos a través de las formas constituidas del derecho lo que hay de destructivo en la vida. Por más que una sociedad sin derecho, como en el Tercer Reich, se convierta en presa de la pura arbitrariedad, el derecho conserva en la sociedad el terror, al cual está constantemente dispuesto a recurrir con la ayuda de la ley pertinente. Si Hegel suministró la ideología del derecho positivo, es porque se trataba en ella de lo más urgente para una sociedad en la que los antagonismos se hacían ya palpables. El derecho es el fenómeno arquetípico de una racionalidad irracional.

El es el que hace del principio formal de equivalencia la norma, camuflaje de la desigualdad de lo igual para que no se vean las diferencias, existencia póstuma del mito en una humanidad sólo aparentemente desmitologizada. Con tal de alcanzar una sistemática maciza, las normas jurídicas amputan lo que no está avalado, toda experiencia de lo particular que no esté preformada, y de este modo terminan elevando la racionalidad instrumental a una segunda realidad sui generis. Todo el ámbito jurídico consta de definiciones. Su sistemática impone la exclusión de todo lo que escapa a su ámbito cerrado, *quod non est in actis*. Este recinto cerrado, ideológico en sí mismo, se convierte en el poder real gracias a la sanción del derecho como instancia social de control. El mundo tecnocratizado es su realización perfecta. En las dictaduras, el paso se realiza inmediatamente; mediatamente estuvo siempre dicho poder en el trasfondo. El hecho de que al individuo se le haga injusticia tan fácilmente, cuando el antagonismo de intereses le empuja a la esfera jurídica, no es, como Hegel trató de hacerle creer, culpa del individuo, demasiado obcecado como para reconocer su propio interés en la norma objetiva del derecho y en el garante de ella; los elementos constituyentes de la misma esfera del derecho son los culpables. De todos modos, la descripción que Hegel esboza de esta situación es verdadera objetivamente, pese a que la presenta como una parcialidad subjetiva: «Que el derecho, la ética, el mundo real del Derecho y del *Ethos* se aprehenden en el pensar, que con los conceptos se da la forma de la racionalidad, esto es, la universalidad y determinación; este hecho, es decir, la ley, es lo que aquel sentimiento —que reserva para sí el capricho— y aquella conciencia —que basa el derecho en la convicción subjetiva— consideran con razón como lo más hostil a sí mismos. La forma del derecho, como obligación y como ley, es juzgada por esa conciencia como letra muerta, fría, y como un obstáculo, ya que en ella no se reconoce a sí misma ni se sabe libre, porque la ley es la razón de la cosa, y ésta no permite al sentimiento reconfortarse con la propia singularidad» [4]. ¿No es como un fallo filosófico lo que le ha puesto a Hegel en la pluma que la conciencia subjetiva considera a la ética objetiva «con razón» como su mayor enemigo? A

[4] Hegel, *Filosofía del Derecho* (Buenos Aires, 1968), p. 30 (WW VII, 28 s.).

Hegel se le escapa lo que niega en el mismo momento. Si la causa de que la conciencia individual mire de hecho como enemigo «el mundo real del Derecho y del *Ethos*» fuera realmente que no se reconoce en él, entonces no habría que pasar por ello con una aseveración. En efecto, la dialéctica de Hegel afirma que el sujeto no puede comportarse a este respecto de otro modo, que no puede reconocerse en esa objetividad. Así concede que no ha ocurrido la reconciliación cuya demostración es el contenido de su filosofía. En el caso de que el orden jurídico no le fuese al sujeto objetivamente extraño y extrínseco, el antagonismo que Hegel considera inevitable sería componible con una comprensión mejor. Pero Hegel ha experimentado demasiado a fondo su incomponibilidad como para confiar en la posibilidad de tal comprensión. De ahí la paradoja de enseñar y desmentir a la vez la reconciliación entre conciencia y norma jurídica.

Derecho y equidad

Por más que la doctrina positiva del derecho natural lleve a antinomias en cuanto se la desarrolla concretamente, su idea conserva críticamente la falsedad del derecho positivo. Este no es hoy en día más que la conciencia cosificada retraducida a la realidad y aumentando así la dominación. Incluso si se prescinde del contenido clasista y de la justicia de clase, la mera forma del derecho expresa dominación, la diferencia insalvable entre los intereses particulares y el todo en que se resumen abstractamente. Una jurisprudencia madura interpone ante el proceso vital de la sociedad el sistema de conceptos que ella se ha construido, y la subsunción de todo lo singular bajo la categoría hace que ese sistema clasificatorio se decida de antemano por el orden del que ha sido copiado. Es una gloria imperecedera de Aristóteles el haberlo proclamado contra la norma abstracta del derecho con su doctrina de la equidad. Pero cuanto más consecuentemente se ha desarrollado un sistema jurídico, tanto más incapaz se hace de absorber lo que tiene por esencia resistirse a la absorción. A pesar de que la exigencia de equidad fue pensada como correctivo de la *iniuria* en el *ius*, al sistema racional de derecho le resulta fácil reprimir-

la calificándola, como lo hace constantemente, de enchufismo e injusto privilegio. Basta con seguir una tendencia universal, del mismo sentido que el proceso económico que reduce los intereses individuales al común denominador de una totalidad. Esta se queda en negativa, ya que su abstracción constitutiva le aleja de los intereses individuales, por más que a la vez se componga de éstos. La universalidad que reproduce la conservación de la vida, pone a ésta a la vez en peligro en un grado de más en más amenazador. Contra lo que pensaba Hegel, la violencia del universal en proceso de realización no es de suyo idéntica a la esencia de los individuos, sino que a la vez se le opone. Los individuos son máscaras de teatro, agentes del valor, y no sólo en el terreno especial, según se cree, de la economía. Sus reacciones se producen bajo la imposición de lo universal, incluso donde se imaginan evadidos al primado de la economía, en las zonas profundas de su psicología, en la *maison tolérée* de lo intactamente individual. Cuanto más se identifican con el universal, tanto menos lo son a su vez por obedecerle sin resistencia. En los mismos individuos se expresa que el todo junto con ellos sólo se puede conservar por medio del antagonismo. Por más que se opongan a lo universal en su conciencia, incluso hombres conscientes y bien capaces de criticar lo universal se ven obligados por motivos ineludibles de autoconservación a acciones y actitudes que le ayudan ciegamente a afirmarse. La única razón de la apariencia de reconciliación es que, para sobrevivir, hay que considerar como propio lo que nos es extraño. La filosofía hegeliana, que reconoció insobornablemente la hegemonía de lo universal, estaba sobornada cuando la transfiguró en idea. Lo que reluce como si estuviera por encima de todo antagonismo, es una misma cosa con la opresión universal. Y ya se encarga lo universal de que lo particular que le está sometido no sea mejor que él. No es otro el núcleo de toda la identidad producida hasta el día de hoy.

El velo del individualismo

Mirar cara a cara la hegemonía de lo universal, significa psicológicamente estropearles hasta lo insoportable su narcisismo tanto a los individuos como a la sociedad organi-

zada democráticamente. Desenmascarar la propia identidad como inexistente e ilusoria impulsaría fácilmente a la desesperación objetiva de todos a convertirse en subjetiva, privándoles así de la fe que les inculca la sociedad individualista: que ellos, los individuos, son lo substancial. Para que el interés individual determinado funcionalmente se satisfaga de alguna manera bajo las formas establecidas, tiene que convertirse él mismo en lo primario; el individuo tiene que confundir lo que le es inmediato con la *próte usía*. Una tal ilusión, a pesar de ser subjetiva, se produce objetivamente. En efecto, el todo sólo puede funcionar a través del principio de la autoconservación del individuo con toda su cazurrería. Al obligar a todos los individuos a mirar exclusivamente por sí, merma su penetración con respecto a la objetividad y entonces sí que se convierte de verdad y objetivamente en el mal. La conciencia nominalista reflexiona un todo, que pervive gracias a la particularidad y su obstinación: ideología en sentido literal, apariencia socialmente necesaria. El principio universal es el de la atomización. Esta, hechizada para que no caiga en la cuenta de lo mediada que se encuentra, se cree fuera de toda duda. El precio que paga: su existencia. Tal es la causa de la popularidad que disfruta el nominalismo filosófico. Se pretende que cada existencia individual sea preferida a su concepto; asimismo, que el espíritu, la conciencia de los individuos, es lo único en ellos, con exclusión de lo supraindividual, sintetizado en ellos y gracias a lo cual son capaces de pensar. Las mónadas se cierran tan encarnizadamente a su dependencia real de la especie como al aspecto colectivo de todas sus formas y contenidos de conciencia: de las formas, que son el mismo universal negado por el nominalismo; de los contenidos, aunque al individuo no le es accesible experiencia alguna, ni siquiera el que llaman material empírico, que no le haya sido digerido de antemano y entregado por lo universal.

Dinamismo de universal y particular

La crítica del conocimiento puede reflexionar sobre lo que hay de universal en la conciencia individual; pero no por eso dejará de ser también verdad, que la invocación

de lo universal no basta para consolar del mal, del pecado y de la muerte. Hay algo en Hegel que lo recuerda pese a su doctrina de la mediación universal: es el teorema, al que ésta se encuentra paradójica pero estupendamente asociada, del restablecimiento universal de lo inmediato. Hoy, en cambio, nos encontramos bajo el dominio de un nominalismo, que además de su amplia difusión como conciencia precientífica, vuelve a dirigir a partir de ella la ciencia enorgulleciéndose de su ingenuidad; realmente, en la panoplia positivista no falta la satisfacción por la propia ingenuidad, y la categoría del «lenguaje cotidiano» es su eco. Así que el nominalismo se despreocupa de los coeficientes históricos que presenta la relación entre universal y particular. La verdadera preeminencia de lo particular sólo se podría alcanzar cambiando el universal. Instalarlo sin más como algo existente es ideología adicional. Lo que ésta oculta es hasta qué punto lo particular se ha convertido en la función del universal que siempre fue ya por su forma lógica. Aquello a que el nominalismo se agarra como a su posesión más segura, es utopía; de ahí su odio contra el pensamiento utópico, dirigido a la diferencia de lo constituido. La rutina científica simula que el espíritu objetivo, que está planeando ya los contenidos de conciencia de su ejército de reserva, no es sino la pura consecuencia de la suma de sus reacciones subjetivas. En realidad procede de mecanismos de opresión extremadamente reales. Esas reacciones subjetivas hace tiempo que no son más que las secundinas tras la misma universalidad que agasaja servicialmente a los hombres sólo para esconderse mejor tras ellos, para mejor poder llevarlos como a niños. El Espíritu universal en persona es el que ha puesto en movimiento la imagen subjetivista de la ciencia en que se obstinan quienes sólo buscan en ella el sistema racional-empírico, autárquico, en vez de comprender la sociedad objetiva en sí misma, que ejerce desde arriba su dictado. La rebelión ilustrada contra la cosa en sí, en otro tiempo crítica, se ha convertido en el sabotaje del conocimiento, si bien hasta en la más contrahecha de las terminologías científicas perduran restos de la no menos deformada cosa misma. La repulsa kantiana en el capítulo de las anfibolías a conocer el interior de las cosas es la *ultima ratio* del programa de Bacon. La señal histórica de su verdad era para éste la rebelión contra el dog-

matismo escolástico. Pero la figura se invierte, cuando lo que prohíbe al conocimiento es la condición epistemológica y real de éste; por más que el sujeto cognoscente no equivalga simplemente al universal que conoce, tiene que reflexionarse como un aspecto de él. Es un contrasentido prohibirle el conocimiento inmanente de lo que es su misma casa y en donde tiene tantísimo de su propio interior; en este sentido, el Idealismo hegeliano era más realista que Kant. Allí donde la formalización científica entra en conflicto tanto con su ideal de facticidad como con el de la simple razón, es que su dispositivo se ha convertido en la antirrazón. El método reprime arbitrariamente aquello cuyo conocimiento es su tarea. La contradicción inmanente de lo que hay que conocer, los antagonismos del objeto, hace insostenible el ideal positivista de conocimiento a base de modelos en sí unívocos y sin contradicción, lógicamente intachables. Los antagonismos del objeto son los que existen en la sociedad entre lo universal y lo particular. El método los niega sin consultar a los contenidos.

El espíritu como totalidad social

Lo experimentado en esa objetividad previa, superior al individuo y su conciencia, es la unidad de una sociedad totalmente socializada. Si la idea filosófica de la absoluta identidad se halla tan estrechamente emparentada con esa unidad, es porque no tolera nada fuera de sí misma. Por más que la elevación de la unidad al rango filosófico la pueda haber sublimado fraudulentamente a costa de lo múltiple, y aunque el predominio de que disfruta en la triunfante tradición filosófica desde los eleatas no sea el *summun bonum* por el que es tenida, en todo caso, es un *ens realissimum.* Algo de la trascendencia que los filósofos elogian en ella como idea lo posee también en el mundo real. La sociedad burguesa en su madurez —y ya el pensamiento unitario más antiguo era urbano, rudimentariamente burgués— se componía de infinitas espontaneidades individuales, correspondientes a individuos que luchaban por la existencia y en su afán de autoconservación se encontraban mutuamente enfrentados. Ciertamente entre la unidad y los individuos no había en modo alguno el equi-

librio de los teoremas justificatorios dan por existente. Con todo, la diferencia entre unidad y pluralidad se presenta como el predominio del Uno, como identidad de un sistema que no deja nada fuera de sí. De no ser por las espontaneidades individuales, la unidad no se habría producido y, como ya advirtió el nominalismo, puesto que es su síntesis, es también algo secundario. Sólo que, a medida que se fue espesando su trama a través de los imperativos de la autoconservación o simplemente de situaciones irracionales de dominación que se aprovecharon de ella como pretexto, capturó a todos los particulares bajo pena de eliminación, los integró, como decía Spencer; los absorbió con su legalidad incluso contra sus evidentes intereses individuales. Así ha ido liquidando la progresiva diferenciación, sobre la que Spencer se pudo hacer aún la ilusión de que acompaña necesariamente a la integración. Por más que el todo y uno se siga formando hoy como ayer gracias a las particularidades que encierra, lo hace por encima de ellas, sin ninguna clase de consideraciones. Lo que se realiza a través del individuo y de muchos, les pertenece a éstos y no les pertenece: cada vez tienen menos poder sobre ello. Su suma es a la vez su otro (de esta dialéctica aparta la vista deliberadamente la dialéctica de Hegel). En tanto los individuos se dan cuenta de algún modo del predominio de la unidad sobre ellos, éste se les refleja como la enseidad de lo universal con que de hecho tropiezan; incluso cuando son ellos mismos quienes lo infieren, les es inferido y además hasta en lo más íntimo. La sentencia *"éthos anthrópo dáimon"*, con su significado de que la esencia específica del hombre, siempre modelada como tal por lo universal, es su destino, encierra más verdad que la que correspondería a un determinismo caracteriológico; lo universal, de que cada individuo necesita absolutamente para determinarse como unidad de su particularización, está tomado de lo exterior al individuo y le es, por tanto, tan heterónomo como sólo lo pudo ser lo que en otro tiempo se creyó que le imponían los demonios. Si la ideología de la enseidad de la idea tiene tanto poder, es porque es verdad, pero negativa; su transformación en positiva es lo que la convierte en ideología. Una vez que los hombres han tenido que aprender la preeminencia de lo universal, les resulta casi imposible no transfigurarlo en el Espíritu, como algo su-

perior que tienen que aplacar. La imposición se les convierte en sentido. No sin cierta razón: lo abstractamente universal del todo, que es lo que ejerce la presión, va hermanado con la universalidad del pensamiento, el espíritu. Es lo que le permite a éste, en el sujeto por el que es sustentado, reproyectarse en la universalidad como si se hallara realizado en ella y tuviese de por sí su propia realidad. El acuerdo de lo universal se ha hecho sujeto en el Espíritu y la universalidad se impone en la sociedad exclusivamente por medio del espíritu, es decir: de la abstracción que éste realiza tan realmente como no se puede más. Ambas direcciones coinciden y se entrecruzan en un pensamiento subjetivo dotado de validez objetiva, que a pesar de eso encierra la oposición irreconciliada entre la objetividad de lo universal y la determinación concreta de los sujetos individuales; precisamente por el hecho de hacerlos conmensurables. El nombre «Espíritu universal» no hace más que afirmar y personalizar al espíritu tal como éste ha sido en sí desde siempre. En él se adora la sociedad a sí misma transfigurando su coacción en omnipotencia. Durkheim se dio cuenta de ello; por eso se le acusó de hacer metafísica. El Espíritu universal le vale a la sociedad para sentirse confirmada; y en efecto, ella posee todos los atributos que adora a continuación en el Espíritu. La adoración mítica de éste es más que pura mitología del concepto, es también el agradecimiento por el hecho de que en las fases históricas más desarrolladas todos los individuos no vivieron más que en virtud de esa unidad social, que no se absorbió en ellos y que cuanto más dura más les acerca a su perdición. Cuando hoy en día, sin que ni siquiera lo noten, literalmente les es otorgada su existencia a título provisional por los grandes monopolios y poderes, alcanza conciencia de sí lo que desde siempre encerraba ya teleológicamente el concepto pleno de sociedad. El Espíritu universal ya se había independizado en potencia, para cuando la ideología lo hizo independiente. Pero el culto de sus categorías —por ejemplo, de la extremadamente formal de grandeza, aceptada incluso por Nietzsche— no hace más que aumentar en la conciencia su diferencia con respecto a todo lo individual, como si fuera ontológica; y con ella el antagonismo y la catástrofe previsible.

La razon antagónica de la historia

No ha habido que esperar a hoy para que la razón del Espíritu universal sea la sinrazón frente a una razón posible, representada por el interés conjunto de los sujetos individuales unidos, al que se opone el Espíritu universal. A Hegel, y a todos los que aprendieron de él, se les ha reprochado como una *metábasis eis allo génos* la equiparación de categorías lógicas de una parte con categorías sociales y de la filosofía de la historia de otra. Tal equiparación sería la punta que hay que desmocharle al Idealismo especulativo, dada la imposibilidad de construir la empiría. Sin embargo, precisamente esa construcción era lo realista. La precisión con que avanza la historia, así como el principio de equivalencia en la relación social entre los sujetos, con su avance constante hacia la totalidad, procede de acuerdo con la misma lógica que, según se pretende, Hegel no ha hecho más que proyectar en dichos sujetos. Sólo que esta lógica, primado de lo universal en la dialéctica entre lo universal y lo concreto, es un *index falsi.* Esa identidad es tan inexistente como la libertad, la individualidad y todo lo que Hegel identifica con lo universal. En la totalidad de lo universal se expresa su propio fracaso. Lo que no aguanta a lo particular, se delata *ipso facto* a sí mismo como opresor particular. La razón universal es ya limitada por el mero hecho de imponerse. En vez de ser simplemente la unidad en medio de la pluralidad, se estampa, como postura ante la realidad, sobre ésta, es unidad sobre algo. Pero de este modo se hace antagónica en sí misma según su pura forma: la unidad es la escisión. El irracionalismo de esa *ratio* que se realiza particularmente dentro de la totalidad social no le es extrínseco a la razón, su mal no está solamente en su aplicación. Por el contrario, le es inmanente. Medida con una razón plena, la razón hoy válida se revela ya en sí y según su propio principio como polarizada y, por consiguiente, irracional. La ilustración se encuentra realmente sometida a la dialéctica: ésta reside en su mismo concepto. Tan imposible es hipostasiar la *ratio* como cualquier otra categoría. En su figura a la vez universal y antagónica se ha cuajado espiritualmente la transición a la especie del inte-

rés de los individuos por la propia conservación. Tal transición obedece a una lógica que la gran filosofía burguesa, así la de Hobbes y la de Kant, reprodujo en momentos decisivos. En efecto, si el individuo no cediese su interés por la propia conservación a la especie, representada en el pensamiento burgués casi siempre por el Estado, le sería imposible sobrevivir en cuanto la situación social alcanzara cierto desarrollo. Pero por necesaria que les sea a los individuos, esta transferencia hace también que la irracionalidad universal entre casi inevitablemente en oposición con los hombres particulares, a los que tiene que negar para llegar a ser universal y a los que simula servir (y no sólo simula). En la universalidad de la *ratio*, que ratifica la indigencia de todo lo particular, su abocamiento al todo, se desarrolla, en virtud del proceso de abstracción que subyace a aquélla, su contradicción con lo particular. La razón pantócrata se limita necesariamente por sí misma en cuanto se instaura sobre otro. El principio de identidad absoluta es contradictorio en sí mismo. Perpetúa la diferencia como oprimida y dañada. La huella de tal estado de cosas se revela en el esfuerzo de Hegel por absorber la diferencia en la filosofía de la identidad hasta el extremo de determinar la identidad por la diferencia. Pero Hegel deforma la situación, cuando afirma lo idéntico y permite lo diferente como negativo —ciertamente necesario—, sin percibir la negatividad de lo universal. Le falta simpatía para con la utopía de lo particular, sepultada bajo lo universal; para con esa diferencia que sólo podría comenzar a existir cuando la razón realizada hubiese dejado tras sí la razón particular de lo universal. En vez de limitarse a imprecar la conciencia de la injusticia implicada en el concepto de lo universal, debería haberlo respetado por la universalidad incluso de la injusticia. Herido de muerte, el condottiero Franz von Sickingen encontró para su destino las palabras: «nada sin causa». Era al comienzo de la edad moderna, y con la fuerza de la época sus palabras expresaban ambas cosas: la necesidad de la marcha social del mundo, que le condenaba a la destrucción, y la negatividad del principio de una marcha del mundo que procede conforme a la necesidad. Un tal principio es absolutamente incompatible con la felicidad, incluso con la felicidad del todo. La experiencia que encierra la sentencia no se reduce a la vulgaridad de que el principio de causalidad es universalmente válido. La conciencia individual de la persona presiente en lo que le ocurre la interdependencia universal. Su destino aparentemente aislado reflexiona el todo. Lo que antes fue designado con el nombre mitológico de destino no es menos mítico en cuanto desmitologizado que la secularizada «lógica de las cosas». Ella marca a fuego al individuo como figura particular suya. Cuando Hegel construyó el Espíritu universal, no era otro su motivo objetivo. Ese Espíritu universal da cuenta por una parte de la emancipación del sujeto; éste tiene que haberse retirado ya de la universalidad, si quiere percibirla en sí y para él. Por otra, la conexión de las acciones sociales particulares tiene que haberse anudado en una totalidad tan compacta y predestinante para el individuo como nunca lo pudo ser en la época feudal.

HISTORIA UNIVERSAL.

La validez del concepto «Historia Universal» inspiró la filosofía hegeliana como el de las ciencias matemáticas la de Kant; pero se hizo cada vez más problemático, a medida que el mundo unificado se fue acercando a un proceso de conjunto. Por de pronto, el desarrollo positivista de la ciencia histórica ha desechado la imagen de la totalidad y de la continuidad sin quiebra. Ante esta forma de historia, la construcción filosófica poseía la sospechosa ventaja de una menor competencia en el detalle, que con excesiva facilidad se permitió apuntarse como distancia soberana; ciertamente también menos miedo a decir lo esencial, que sólo se perfila en la distancia. Pero además la filosofía avanzada se vio obligada a percibir como discontinuo el acuerdo de la historia universal y la ideología [5] con la vida atormentada. El mismo Hegel no concibió la historia universal como unitaria más que en virtud de sus contradicciones. Al invertirse materialistamente la dialéctica, fue percibida con el más intenso de los acentos la discontinuidad de que no hay unidad del Espíritu y del concepto que pueda sintetizarse consoladoramente. Con todo, discontinuidad e historia universal deben ser pensadas en uno. Eliminar la segunda, como residuo de superstición metafísica, confirmaría espiritualmente la mera fac-

[5] Vid. WALTER BENJAMIN, *Schriften I* (Frankfurt, 1955), 494 ss.

ticidad como lo único que hay que conocer y, por tanto, que aceptar; lo mismo que la soberanía que ordenó los hechos a la marcha total del Espíritu uno los confirmaba como sus manifestaciones. La historia universal tiene que ser construida y negada. A la vista de las catástrofes pasadas y futuras, sería un cinismo afirmar que en la historia se manifiesta un plan universal que lo asume todo en un bien mayor. Pero no por eso tiene que ser negada la unidad que suelda los factores discontinuos, caóticamente desperdigados, y las fases de la historia: el estadio de la dominación sobre la naturaleza, el paso al dominio sobre los hombres y al fin sobre la naturaleza interna. No hay historia universal que guíe desde el salvaje al humanitario; pero sí, de la honda a la superbomba. Su fin es la amenaza total de los hombres organizados por la humanidad organizada: la quintaesencia de la discontinuidad. De esta forma se realiza para nuestro espanto la comprobación e inversión de Hegel. Mientras que él transfiguró la totalidad del sufrimiento histórico en la positividad de la autorrealización del Absoluto, el *hén kai pan* que hasta el día de hoy sigue avanzando, sin parar más que para coger nuevo impulso, parece dirigirse hacia el sufrimiento absoluto. La historia es la unidad de continuidad y discontinuidad. La sociedad no se conserva a pesar de su antagonismo, sino gracias a él; el interés de lucro y con él las relaciones de clase son el motor objetivo del proceso productivo de que cuelga la vida de todos y cuyo primado está orientado a la muerte de todos. Aquí va implícito también lo que hay de reconciliador en lo irreconciliable. Desde el momento en que sólo gracias a ello pueden vivir los hombres, sin ello ni siquiera existiría la posibilidad de una vida distinta. Lo que creó históricamente esa posibilidad puede exactamente igual destruirla. El Espíritu universal, digno objeto de definición, debería ser definido como la catástrofe permanente. Bajo el imperio universal del principio de identidad, todo lo que no se incorpora a ésta y escapa a la racionalidad planificadora a nivel de medios, se convierte en motivo de angustia, represalia por la desgracia que la identidad vuelca sobre lo diferente. Apenas hay otra forma de interpretar filosóficamente la historia, si no se la quiere metamorfosear en idea.

¿ES CONTINGENTE EL ANTAGONISMO?

No son superfluas las especulaciones sobre si el antagonismo originario de la sociedad humana es un pedazo de historia natural prolongada, que hemos heredado según el principio *homo homini lupus*, o si ha sido producido, *zései;* o también, si, en caso de ser un producto, surgió de las necesidades de la supervivencia de la especie o, por el contrario, cuasicontingentemente, a partir de arcaicos actos arbitrarios con que fue asumido el poder. Ciertamente en este último caso la construcción del Espíritu universal se desmoronaría. Lo universal históricamente, la lógica de las cosas que se condensa en la necesidad de la tendencia de conjunto, se basaría en algo casual y externo a ella, no se habría originado necesariamente. No sólo Hegel, sino también Marx y Engels —seguramente en nada tan idealistas como en la relación con la totalidad— habrían rechazado la duda acerca de la fatalidad de la historia, por más que la intención de cambiar el mundo no pueda sacudírsela; en ella habrían visto no un ataque mortal al sistema dominante, sino al suyo propio. Ciertamente Marx es demasiado desconfiado con respecto a cualquier antropología como para trasponer el antagonismo a la esencia humana o a un origen de la humanidad, cuyo esquema traza más bien de acuerdo con el *topos* de la edad dorada; pero insiste con tenacidad tanto mayor en su necesidad histórica. La economía posee la primacía sobre la dominación, que no puede ser derivada más que económicamente. Apenas se podrá resolver la controversia con hechos que se pierden en la niebla protohistórica; pero los hechos históricos tampoco le resultan interesantes, lo mismo que ya Hobbes y Locke apenas pudieron haber tenido interés por el contrato social al que consideraban difícilmente realizable *. La divinización de la historia era de lo que se trataba incluso en los hegelianos ateos Marx y Engels. El primado de la economía tiene que fundamentar con rigor histórico el final feliz como inma-

* Si el imaginario contrato social fue tan bien acogido entre los pensadores de los comienzos de la burguesía, ello se debió a que tomaba como base la racionalidad burguesa, haciendo de la relación de convertibilidad un apriori formalmente jurídico. Con todo, era tan imaginario como lo es la misma *ratio* burguesa en la impenetrable sociedad real.

nente a ella; el proceso económico produce según eso las relaciones políticas de dominación y las derriba hasta llegar a la liberación coactiva de la imposición de la economía. Sin embargo, la intransigencia de la doctrina, sobre todo en Engels, era a su vez precisamente política. Lo que tanto él como Marx querían revolucionar era la situación económica de la sociedad tomada como un todo, al nivel fundamental de su autoconservación, no al de su forma política cambiando sólo las reglas que rigen la dominación. Su intención iba dirigida contra los anarquistas. Fue en espera de una revolución inminente como Marx y Engels se pusieron a traducir esa especie de pecado original de la humanidad, su Génesis, en economía política, a pesar de que el mismo concepto de ésta es tardío, desde el momento en que se halla ligado a la totalidad de la relación de cambio. Precisamente porque creían en la inminencia de ese día, lo que tenía para ellos la máxima actualidad era destruir aquellas direcciones de las que había motivos para temer que iban a ser derrotadas como antaño Espartaco o la rebelión de los campesinos alemanes en el siglo XVI. Si se oponían a la utopía, era para realizarla. Su imagen de la revolución se transfirió a la del mundo que la precedía; el peso abrumador de las contradicciones económicas en el capitalismo parecía reclamar su derivación a partir de la objetividad acumulada de una prepotencia histórica de tiempo inmemorial. Lo que no podían sospechar fue lo que pasó cuando fracasó la revolución, incluso donde triunfó: que la dominación es capaz de sobrevivir bajo las condiciones de la economía planificada (a pesar de que ni Marx ni Engels la habían confundido con un capitalismo estatal); tal posibilidad prolonga el rasgo antagonista desarrollado por Marx y Engels al acentuar la economía contra la mera política más allá de la fase específica de ambas. El aguante de la dominación, una vez logrado el prinicipal blanco de la crítica de la economía política, permitió triunfar fácilmente a la ideología que deduce la dominación, sea a partir de formas supuestamente ineludibles de organización social, por ejemplo la centralización, sea a partir de formas de una conciencia aislada del proceso real, la *ratio;* la misma ideología podrá así profetizar a la dominación un futuro infinito mientras haya sociedad organizada en la forma que sea; el que lo haga con manifiesta aprobación o con lágrimas de cocodrilo es secundario. Por el contrario, la crítica

de una política fetichizada en una enseidad o del espíritu inflado en su particularismo, se mantiene en vigor. Lo que ha sido afectado por los sucesos del siglo XX es la idea de la totalidad histórica como dotada de necesidad económica calculable. La única forma de que una conciencia social crítica conserve la libertad de pensar que las cosas podrán ser alguna vez de otro modo es que las cosas hayan podido ser de otro modo, que se rompa la pretensión de absolutez con que se presenta la totalidad, esa apariencia socialmente necesaria en que se halla sustantivado el universal extraído de los individuos. Sólo si la necesidad histórica es reconocida como la apariencia convertida en realidad y la determinación histórica como casualmente metafísica, podrá la teoría mover su enorme peso. La metafísica de la historia sabotea este conocimiento. Frente a la catástrofe que se cierne sobre nosotros, se reacciona más bien suponiendo una catástrofe irracional en los comienzos. La posibilidad de lo otro ha fracasado. Hoy se halla reducida a la de conjurar a pesar de todo la catástrofe.

El espíritu universal de Hegel como trascendente

Hegel, por el contrario, sobre todo el de la *Filosofía de la Historia y del Derecho*, eleva la objetividad histórica, tal y como ha llegado a ser, a la trascendencia: «Esta sustancia universal no es lo mundano; lo mundano se esfuerza impotentemente contra ella. No hay individuo que pueda superarla; de otros individuos singulares podría distinguirse: del Espíritu del pueblo, no»[6]. Es decir, lo contrario a lo «mundano», la identidad impuesta sin identificación sobre el ente particular, es supramundana. Incluso una tal ideología tiene su pizca de verdad; mientras la humanidad se halle atomizada en naciones, también quien critique el Espíritu del propio pueblo se encuentra ligado a lo que le es conmensurable. La constelación entre Karl Kraus y Viena es el mejor modelo del pasado reciente, por más que la mayoría de las veces haya sido citado con intención negativa. Pero, como suele ocurrirle a Hegel cuando tropieza con algo que le estorba, aquí no ha pensado tan dialécticamente. Y así prosigue diciendo que el individuo «puede ser más bri-

[6] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte,* (Hamburgo, 1955), página 60.

llante que otros muchos; lo que no puede es superar el Espíritu del pueblo. No hay más gente brillante que quienes saben del Espíritu del pueblo y saben guiarse por él»[7]. Esta relación es descrita por Hegel muy por debajo de su propia concepción, con un rencor manifiesto en el empleo que hace de la palabra «brillante»; «guiarse por él» es literalmente la acomodación llana y simple. Como si se viese forzado a confesarlo, Hegel descifra como quiebra permanente la identidad afirmativa que profesa, y postula la sumisión de lo más débil bajo lo más fuerte. Eufemismos como el de la *Filosofía de la Historia,* según el cual en el curso de la historia universal «individuos fueron aquí y allá molestados»[8], se acercan mucho, involuntariamente, a la conciencia del desgarramiento. En cuanto a la charanga de «en el deber el individuo se emancipa y alcanza la libertad sustancial»[9] —por lo demás *sententia communis* del Idealismo alemán entero— se confunde ya por completo con la parodia que hizo de ella Büchner en *Wozzek* con las palabras del Doctor. Hegel le hace decir a la filosofía «que no hay poder superior a la fuerza del bien, de Dios, capaz de impedirle el hacerse valer; que Dios se sale con la suya; que la historia universal no representa sino el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprenderlo es la filosofía de la historia universal; el presupuesto de ésta, que el ideal se lleva a cabo a sí mismo, que nada tiene realidad fuera de lo que está de acuerdo con la idea»[10]. Bien gorda parece haber sido la astucia que el Espíritu universal ha empleado con Hegel cuando éste, como para coronar su edificante sermón, «remeda por anticipado» —con la expresión de Arnold Schönberg— a Heidegger: «En efecto, la razón es la percepción de la obra divina»[11]. El pensamiento omnipotente tiene que abdicar y consentir en un papel meramente receptivo. Para dorar la heteronomía de lo sustancialmente universal, Hegel moviliza ideas griegas anteriores a la experiencia de la individualidad. En tales pasajes se salta a la torera toda la dialéctica histórica, proclamando sin vacilaciones como verdadera la antigua forma de moralidad, la

[7] *Ibidem.*
[8] *Op. cit.*, p. 48.
[9] Hegel, *Filosofía del Derecho* (Buenos Aires, 1968), p. 153 (§ 149).
[10] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (^{5}Hamburgo, 1955), página 77.
[11] *Op. cit.*, p. 78.

misma que caracterizó primero a la filosofía griega oficial y luego a los colegios alemanes: «Porque la ética del Estado no es la moralista, la reflexionada, en que juega un papel dominante la propia convicción; la moral es más accesible al mundo moderno, mientras que la verdadera y antigua ética radica en que cada uno cumple con su obligación»[12]. El Espíritu objetivo se venga de Hegel, quien, como panegirista del espartanismo, anticipa en cien años la jerga de la autenticidad con la expresión «cumple con su obligación». Hegel se rebaja a otorgar a las víctimas un consuelo decorativo, dejando intacta la sustancialidad del estado de que son víctimas. Lo que ronda tras sus eminentes explicaciones era ya antes calderilla en el trapillo familiar burgués de Schiller. *La Campana* no sólo le hace al padre de familia empuñar el bastón de viajero —claro que a la vez bastón de mendigo— en el lugar en que las llamas consumieron todo lo que tenía; además le manda hacerlo con alegría; y a la nación, por lo demás abyecta, le impone darle absolutamente todo por su honor también con alegría, claro. El terror por la alegría internaliza el contrato social. ¿Qué pensar de tales extremos? ¿Lujo poético? De ningún modo. El pedagogo idealista de la sociedad tiene que poner algo de más, ya que, de no lograr una identificación suplementaria e irracional, se haría demasiado flagrante que lo universal le roba al particular lo que le promete. Hegel asocia el poder de lo universal con el concepto estético y formal de grandeza: «Estos son los grandes de un pueblo; ellos lo guían según la ley universal. Así, pues, para nosotros las individualidades desaparecen y carecen de valor, de no ser en cuanto hacen realidad lo que quiere el Espíritu del pueblo»[13]. La desaparición de las individualidades, hecho negativo que la filosofía se arroga saber como positivo, y que Hegel decreta soberanamente sin que realmente cambie nada, equivale al desgarramiento permanente. La violencia del Espíritu universal sabotea lo que Hegel celebra páginas después en el individuo: «que es según su propia sustancia, es decir por sí mismo»[14]. Con todo, esta formulación con que despacha el asunto se acerca a algo serio. El Espíritu universal es «el Espíritu del mundo tal como se explicita en la conciencia humana; los hombres se comportan frente

[12] *Op. cit.*, p. 115.
[13] *Op. cit.*, p. 60.
[14] *Op. cit.*, p. 95.

a él como individuos con respecto a la totalidad, que es su sustancia»[15]. De este modo queda confirmada la concepción burguesa del individuo, el nominalismo vulgar. Eso que se obstina en sí mismo como lo inmediatamente cierto y sustancial se convierte *ipso facto* en agente de lo universal, la individualidad en apariencia. En este punto coincidía Hegel con Schopenhauer. Y si le aventajaba a éste en haber comprendido que la dialéctica de individuación y universal no se liquida con la negación abstracta de lo individual, también a él, y no sólo a Schopenhauer, hay que objetarle que el individuo tiene razón contra la tendencia objetiva, pues él es quien la confronta con la externalidad y falibilidad que también la caracterizan; el que él sea necesaria aparición de la esencia no cambia nada a este respecto. La doctrina hegeliana de la sustancialidad del individuo «por sí mismo» así lo implica. Sólo que, en vez de desarrollarla, Hegel se obstina en una contraposición abstracta entre universal y particular, que tendría que ser insoportable para su propio método *.

La opción de Hegel por lo universal

Contra una tal separación de sustancia e individuo, así como contra la conciencia inhibida en la inmediatez, la *Ciencia de la Lógica* ha comprendido la unidad de particular y universal hasta hacerla valer a veces como identidad:

[15] *Op. cit.*, p. 60.

* Entre los positivistas Emile Durkheim ha retenido de Hegel la opción por lo universal en la doctrina del Espíritu colectivo; incluso la ha extremado si cabe, en cuanto que su esquema ya no da cabida, ni siquiera en abstracto, a una dialéctica de universal y especial. En la sociología de las religiones primitivas ha reconocido de hecho que aquello de que se precia lo particular, sus propiedades, le es inferido por lo universal. Por igual ha señalado el engaño de un particular, que no es sino la mímesis de lo universal, como violencia que es simplemente la que constituye lo particular: «El luto (expresado en ciertas ceremonias) no es un impulso natural de la sensibilidad privada, conmovida por una cruel pérdida, sino un deber impuesto por el grupo. La causa de los lamentos no es simplemente la propia tristeza, sino la obligación de lamentarse. El respeto a las costumbres obliga a adoptar esta actitud ritual, que en gran parte es independiente del estado afectivo de los individuos. Por otra parte esta obligación se halla sancionada por penas o míticas o sociales.» (Emile Durkheim «Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie», en *Travaux de l'Année sociologique*, París, 1912, p. 568.)

«Pero la particularidad, como universalidad, es en sí y para sí misma tal relación inmanente, no por medio de un traspasar; es totalidad en ella misma y simple determinación, es esencialmente principio. No tiene otra determinación, sino aquélla que está puesta por lo universal mismo, y que resulta de aquél de la manera siguiente. Lo particular es lo universal mismo; pero es su diferencia o relación con un otro, su aparecer hacia lo externo; ahora bien, no hay un otro del que lo particular pueda ser diferente sino lo universal mismo. Lo universal se determina, y así es él mismo lo particular; la determinación es su propia diferencia; es diferente sólo de sí mismo»[16]. Según esto lo particular sería inmediatamente lo universal, ya que sólo a través de éste ocurre toda determinación de su particularidad. Como Hegel repite constantemente, sin el universal lo particular no sería nada. La historia moderna del espíritu, y no sólo ella, ha sido el trabajo de Sísifo de una apologética empeñada en desterrar lo negativo de lo universal. Todavía en Kant el espíritu lo recordaba frente a la necesidad, cuando trataba de limitar a ésta a la naturaleza. Hegel escamotea la crítica de lo necesario: «La conciencia del Espíritu tiene que configurarse en el mundo el material de esta realización. Su suelo, no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. En ella se encierran y a ella se acoplan todos los fines e intereses de aquél; en ella consisten los derechos, costumbres, religiones de los pueblos; ella es lo sustancial en el Espíritu de un pueblo, incluso si los individuos no lo saben, sino que está presente como un presupuesto sobreentendido. Se trata de una especie de necesidad: el individuo es educado en esa atmósfera y no conoce otra cosa. Y, sin embargo, no es simplemente ni educación ni su consecuencia, sino que se desarrolla a partir del mismo individuo sin serle inculcado: el individuo se encuentra dentro de esa sustancia»[17]. La formulación hegeliana: «se trata de una especie de necesidad», se corresponde perfectamente con la hegemonía de lo universal; el «una especie de», que insinúa un carácter meramente metafórico de esa necesidad, roza fugazmente lo que hay de apariencia en lo más real que existe. La duda de que lo necesario sea bueno es deshecha, aseverándose contra viento y marea que

[16] Hegel, *Ciencia de la Lógica* (Buenos Aires, 1956), II, 284 s.

[17] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* ([5]Hamburgo, 1955), página 59 s.

precisamente la necesidad es libertad. Según dice Hegel, el individuo «se encuentra dentro de esa sustancia», en esa universalidad que, según él, coincidía todavía con los Espíritus de los pueblos. Pero también la positividad de la universalidad es negativa, y tanto más cuanto se las da de más positiva; la unidad, tanto peor cuanto más a fondo se apodera de lo plural. Su panegírico lo recibe del triunfador, quien, por más que la victoria haya ocurrido en el reino del espíritu, no renuncia al triunfo, a la ostentación de que lo perpetrado sin descanso contra los individuos tiene que ser además el sentido del mundo. «Es lo particular, que se agota luchando consigo y del que una parte resulta aniquilada. Pero precisamente en la destrucción de lo particular brota lo universal. Y éste no es estorbado por nada»[18]. Hasta hoy, ciertamente, no lo ha sido. Sin embargo, de acuerdo con Hegel, tampoco lo universal existe sin ese particular al que determina precisamente como separado. Si la *Lógica*, de Hegel, consigue identificar concluyentemente lo universal y lo particular indeterminado, equiparando la mediatez de ambos polos cognitivos, es porque en vez de tratar del particular como tal habla exclusivamente de la particularidad, que ya en sí es conceptual[19]; también en Hegel la *Lógica* es una doctrina a priori de las estructuras universales. El primado lógico de lo universal así establecido fundamenta la opción hegeliana en el terreno social y político. A Hegel habría que concederle, que sin el factor de lo universal es imposible pensar no sólo la particularidad, sino también lo particular; él es el que distingue lo particular, lo acuña y en cierto modo lo convierte en particular. Pero el hecho de que una componente necesite dialécticamente de la otra que le contradice, no las reduce a ninguna de las dos a un *mè on*. Hegel lo sabía bien, incluso si prefería olvidarlo a veces. De otro modo habría convenido en la validez absoluta, ontológica, de la misma lógica del puro principio de contradicción que él había roto al mostrar la dialéctica de las «componentes»; e incurriría a fin de cuentas en un *primum absolutum*, el concepto, para el que los hechos son secundarios, ya que «se derivan», según la tradición idealista, del concepto. Ciertamente es imposible predicar nada sobre lo particular sin determinación y por consiguiente sin universalidad; no por eso desaparece la componente de ese par-

[18] *Op. cit.*, p. 105.
[19] Cfr. *supra*, sobre todo «Ser y existencia», *passim*.

ticular, opaco, a que se refiere y en que se apoya la predicación. De no mantenerse ésta en medio de la constelación, la dialéctica se reduciría a la sustantivación de la mediación y no conservaría los factores de la inmediatez, como Hegel trató prudentemente de hacer en otras ocasiones.

Recaída en el platonismo

La crítica inmanente de la dialéctica deshace el idealismo hegeliano. El conocimiento está dirigido a lo particular, no a lo universal. Su verdadero objeto lo busca en la posible determinación de la diferencia en lo particular, incluso con respecto a lo universal, al que critica a pesar de su inevitabilidad. En cambio, cuando la mediación de lo universal por lo particular y de éste por aquél queda reducida a la corriente forma abstracta de la pura mediación, es lo particular el que tiene que pagar por ello hasta su liquidación autoritaria en las partes materiales del sistema hegeliano: «Qué debe hacer el hombre y cuáles son los deberes que tiene que cumplir para ser virtuoso, es fácil decirlo en una comunidad ética: por su parte, nada más debe hacer sino lo que en sus relaciones le ha sido prescrito, señalado y advertido. La honestidad es lo universal que puede requerirse en él, en parte jurídica, en parte éticamente; pero, desde el punto de vista moral, la honestidad aparece fácilmente como algo subordinado, por encima de lo cual se debe exigir aún algo más en sí y en relación con los demás. Y es que el afán de ser algo particular no se satisface con lo que es universal en sí y para sí; sólo en una excepción encuentra tal afán la conciencia de la peculiaridad»[20]. Si Hegel hubiese proseguido la doctrina de la identidad de lo universal y particular —la universalidad mediada, según el mismo Hegel— a éste le habría sido hecha tanta justicia como a aquél. No es un pecado individual del filósofo el que, denigrando psicologísticamente como narcisismo el foro individual, rebaje sus derechos a mera manía, como un padre que reprende a su hijo: «tú te crees que eres algo especial». La dialéctica de lo particular que intenta, es irrealizable idealistamente. Contra el jorismo kantiano, que establece la filosofía en lo universal como doctrina de las formas, Hegel quiere que ella impregne el mismo contenido. En una grandiosa y fu-

[20] Hegel, *Filosofía del Derecho* (Buenos Aires, 1968), p. 153 (§ 150).

nesta *petitio principii* la filosofía se hace con la realidad hasta tal punto que ésta se pliega a la represiva identidad con ella. Lo que hay de más verdadero en Hegel, la conciencia de lo particular, sin cuyo peso el concepto de realidad degenera en farsa, produce lo más falso, elimina lo particular tras el que anda la filosofía en Hegel. Cuanto más insistentemente se preocupa su concepto de la realidad, tanto más ciegamente la contamina en el *hic et nunc* que habría que cascar, como las nueces doradas en las fiestas de los niños, con el concepto que las subsume: «Es precisamente esa ubicación de la filosofía en la realidad lo afectado por los equívocos. Yo vuelvo por eso a lo que he señalado anteriormente: que la filosofía, porque es el sondeo de lo racional, es también la comprensión de lo actual y real, y no la exposición de una allendidad que Dios sabe dónde ha de tener lugar o de la que de hecho puede decirse dónde está, a saber en el error de un razonar vacuo, unilateral... Cuando la reflexión, el sentimiento o cualquier otra figura que la consciencia subjetiva cobre, considera al presente como vano, está por encima de él y sabe más y mejor que él, precisamente es entonces cuando se encuentra en la vanidad, cuando es la vanidad misma, ya que la realidad sólo se da en el presente. Pero si, a la inversa, la idea vale para lo que sólo es una idea, una representación de un opinar, entonces sí que la filosofía ofrece por el contrario el atisbo de que nada hay real sino la idea. Se trata de reconocer en el halo de lo temporal y de lo transitorio la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente»[21] *. Así de platónicamente habla el dialéctico en aprietos. No quiere contradecir que tanto lógicamente, como desde el aspecto histórico-filosófico, lo universal se contrae en lo particular hasta que éste se desgaja de una universalidad abstracta, que le ha llegado a ser extrínseca, mientras que, correlativamente, lo universal, que él vindica como objetividad suprema, se degrada en lo subjetivo malo, en el valor mediocre de las particularidades. Quien había puesto sus miras en el tránsito de la lógica al tiempo, abdica en una lógica intemporal.

[21] *Op. cit.*, p. 33 s. (WW VII, 32 ss.).

* Ya KANT había criticado el cliché de «sólo una Idea»: «La República platónica se ha hecho proverbial como ejemplo presuntamente asombroso de soñada perfección, que sólo puede caber en el cerebro del pensador ocioso... Pero sería mejor que en vez de dejar a un lado ese pensamiento, con el misérrimo y nocivo pretexto de su irrealizabilidad, lo estudiáramos más a fondo y con nuevos esfuerzos lo ilumináramos donde el gran filósofo nos haya dejado desamparados.» (KANT, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, 1967, II, 61; B 372 ss.)

La simple dicotomía de lo temporal y lo eterno en plena concepción —y a pesar de ella— de la dialéctica en Hegel está conforme con el primado de lo universal en la historia de la filosofía. El concepto universal, fruto de la abstracción, se ufana de estar por encima del tiempo, y asienta como ganancia contable para la eternidad la pérdida que lo subsumido padece por el proceso de abstracción; y así también se convierten en positivos los momentos supuestamente supratemporales de la historia. Claro que en ellos se oculta el viejo mal. La conformidad con que sigan siempre así las cosas desacredita como efímero al pensamiento que protesta en contra. Tal cambio repentino a lo intemporal no es extrínseco ni a la dialéctica ni a la filosofía de la historia hegelianas. Su versión de la dialéctica se extiende al tiempo, ontologizándose de este modo, convirtiéndose de forma subjetiva ni más ni menos que en una estructura del ser, en algo eterno. Y ésta es la base de las especulaciones de Hegel que equipara la idea absoluta de totalidad a la caducidad de todo lo finito. Su tentativa de deducir el tiempo y eternizarlo como algo que no tolera nada que esté fuera es tan conforme a esta concepción como al idealismo absoluto que se las arregla con la separación de tiempo y lógica tan mal como Kant con la intuición y entendimiento. Por cierto, que también en esto Hegel, crítico de Kant, fue su ejecutor. Cuando Kant aprioriza el tiempo como forma pura de la intuición y condición de todo lo temporal, sustrae a la dimensión tiempo su propia construcción *. En este punto están de acuerdo el idealismo subjetivo y el objetivo. En efecto, el sustrato capital de ambos es el sujeto como concepto, despojado de su contenido temporal. El acto puro vuelve a ser convertido, como en Aristóteles, en lo inmóvil. El partidismo social de los idealistas se filtra hasta en los elementos constitutivos de sus sistemas. Si glorifican el tiempo como intemporal y la historia como eterna, es que tienen miedo de que ésta comience. La dialéctica

* «El tiempo no transcurre, sino en él transcurre la existencia de lo mudable. Al tiempo, pues, que en sí es fijo e inmutable, corresponde en el fenómeno lo inmutable en la existencia; es decir, la substancia. En ésta sólo pueden determinarse la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos en relación al tiempo.» (KANT, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, 1967, I, 291; B. 183.)

entre el tiempo y lo temporal se limita en Hegel consecuentemente a la de la esencia tiempo en sí *. Este es uno de los puntos débiles que con más gusto ataca el positivismo. Y ciertamente sería mala escolástica atribuir la dialéctica al concepto formal del tiempo, expurgado de todo contenido temporal. Sin embargo, la reflexión crítica sobre ello es capaz de tratar dialécticamente el tiempo como unidad mediada en sí misma de forma y contenido. La estética trascendental de Kant no se sentiría obligada a responder a la objeción, de que el carácter puramente formal del tiempo como «forma de la percepción», su «vacío», no corresponde de por sí a ninguna clase de percepción. El tiempo kantiano rechaza toda idea o imagen posibles; para imaginarlo se requiere siempre la presencia de algo temporal en lo que pueda ser leído; un algo en cuyo decurso o flujo, como se dice, se haga experimentable. La concepción del tiempo puro necesita de la mediación del concepto, es decir, de la abstracción de todas las representaciones posibles del tiempo; sólo que Kant quería y tenía que dispensar de ella a las formas de la percepción si quería mantener su sistemática, la disyunción entre sensibilidad y razón. Una vez que se absolutiza el tiempo en cuanto tal, quitándole el último sustrato fáctico que hay y transcurre en el tiempo, deja por completo de ser lo que, según Kant, tiene que ser inalienablemente: dinámico. No hay dinámica sin algo en que realizarse. Y a la inversa, es imposible imaginarse una facticidad que no posea su lugar en el continuo temporal. Gracias a esta reciprocidad la dialéctica alcanza hasta el ámbito más formal: ninguno de ambos factores esenciales y mutuamente opuestos existe en él sin el otro. Por otra parte, la reciprocidad no es producida por la pura forma en sí, en la que se manifiesta. Una relación de forma y contenido se ha convertido ella misma en la forma. Esta es inalienablemente forma de un contenido, extrema sublimación del dualismo entre forma y contenido en la subjetividad aislada y absolutizada. Incluso de la teoría hegeliana del tiempo se podría sacar una parte de verdad; bastaría con que en vez de dejarle a la

* «Más en concreto, el mismo yo real pertenece al tiempo, con el cual coincide si abstraemos del contenido concreto de la conciencia y autoconciencia, en cuanto no es sino este vacío conocimiento de ponerse como un otro y superar este cambio, es decir: de conservarse a sí mismo, el yo y en él sólo el yo como tal. El yo está en el tiempo y el tiempo es el ser del mismo sujeto.» (Hegel, WW XIX, 151.)

Lógica producir el tiempo a partir de sí misma, fuesen percibidas en ella relaciones temporales solidificadas. Ya la *Crítica de la razón* las insinuaba repetidas veces —sobre todo en el capítulo del esquematismo— por más que bien crípticamente. La lógica discursiva encierra igualmente componentes temporales, inequívocas en las conclusiones; sin embargo, las destemporaliza, las oscurece objetivándolas gracias a la actividad del pensamiento subjetivo en pura legalidad. Sin una tal destemporalización del tiempo, éste a su vez no habría sido objetivado nunca. Interpretar la conexión entre lógica y tiempo recurriendo a algo prelógico en la lógica, como lo hace la corriente teoría positivista de la ciencia, sería, en cuanto conocimiento de una componente, compatible con Hegel. En efecto, lo que en él se llama síntesis no es sin más la cualidad simplemente nueva brotada de la negación concreta, sino el regreso de lo negado; el progreso dialéctico es siempre también la recuperación de lo que fue víctima del progreso del concepto; su progresiva concreción es, por tanto, su autoconcreción. En cuanto le es posible a la conciencia, el paso de la lógica al tiempo trata de resarcir a éste de lo que la lógica le ha infligido, por más que sin ésta él no existiría. Desde este punto de vista, la duplicación bergsoniana del concepto de tiempo es un fragmento de dialéctica inconsciente de sí misma. Bergson ha intentado reconstruir teóricamente en el concepto de *temps durée* la duración vivida, la experiencia viva del tiempo y con ella lo que encierra de contenido; esto es, en efecto, lo que ha sido sacrificado a la abstracción de la filosofía y a las ciencias de la naturaleza con su estructura mecánico-causal. Pero al igual que éstas, Bergson, más positivista de lo que él se creía en su polémica, se ha quedado del lado de acá del concepto dialéctico. El *dégoût* contra la cosificación creciente de la naturaleza le ha hecho absolutizar el factor dinámico, un tipo de conocimiento especial y privilegiado; si se quiere, lo ha cosificado en una especialidad. Una vez así aislado, el tiempo vivencial subjetivo se convierte junto con su contenido en tan casual y mediado como su sujeto, y por tanto a la vez siempre «falso» si se le compara con el cronómetro. Para aclarar tal situación se recurre a la trivialidad de que las experiencias temporales subjetivas, medidas con el tiempo del reloj, están expuestas al engaño, cuando por el contrario la cronometría no existiría sin la experiencia subjetiva del tiempo, meramente

objetivada por aquélla. Pero la crasa dicotomía de ambos tiempos en Bergson registra la históricamente existente entre la experiencia viva y los procesos productivos objetivados y repetibles. Su frágil teoría del tiempo es reflejo temprano de la crisis objetivamente social de la conciencia del tiempo. La irreconciliabilidad de *temps durée* y *temps espace* es la herida de esa conciencia desgarrada, que sólo en este desgarramiento alcanza cierta unidad. La interpretación naturalista del *temps espace* es tan incapaz de hacerse con la situación como la sustantivación del *temps durée*, en la cual el sujeto que retrocede ante la cosificación espera en vano conservarse a sí mismo como el viviente por antonomasia. Según Bergson, en la risa se renueva la vida frente a su endurecimiento convencional. De hecho hace tiempo que también ella se ha convertido en arma de la convención contra la vida inaprensible, contra las huellas de lo natural que aún se resiste a la domesticación.

La interrupción de la dialéctica en Hegel

La transposición hegeliana de lo particular a la particularidad sigue a la praxis de una sociedad que tolera lo particular sólo como categoría, como forma de la supremacía de lo universal. Marx ha designado esta situación de una manera que aún no estaba al alcance de Hegel. «La reducción de todos los productos y de todas las actividades a valores de cambio presupone tanto la disolución de todas las rígidas relaciones de dependencia personales (históricas) en la producción, como la dependencia recíproca y general de los productores. No sólo la producción de cada individuo depende de la producción de todos los otros, sino también la transformación de un producto en medios de vida personales pasa a depender del consumo de todos los demás. Esta dependencia recíproca se expresa en la necesidad permanente del cambio y en el valor de cambio como mediador generalizado. Los economistas expresan este hecho del modo siguiente: cada uno persigue su interés privado y sólo su interés privado, y de ese modo, sin saberlo, sirve al interés privado de todos, al interés general. De esta frase abstracta se podría mejor deducir que cada uno obstaculiza recíprocamente la realización del interés del otro, de modo tal que, en lugar de una afirmación general, de este *bellum omnium contra omnes* resulta más bien una negación general. El punto verdadero está sobre todo en que el propio interés privado es ya un interés socialmente determinado y puede alcanzársele solamente en el ámbito de las condiciones que fija la sociedad y con los medios que ella ofrece; está ligado por consiguiente a la reproducción de estas condiciones y de estos medios. Se trata del interés de los particulares; pero su contenido, así como la forma y los medios de su realización, vienen dados por las condiciones sociales independientes de todos» [22]. Esta hegemonía negativa del concepto explica la razón de que tanto Hegel, su apologista, como Marx, su crítico, coincidan en un punto: lo que Hegel llama el Espíritu universal encierra un predominio de la enseidad y no sólo, como debería ser según él mismo, posee su sustancia objetiva en los individuos. «Los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad; pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común» [23]. La disociación real obliga a Hegel a reformar contra su voluntad la tesis de la realidad de la idea. A pesar de que su teoría no lo confiese, la *Filosofía del Derecho* encierra a este respecto formulaciones inequívocas: «Bajo la idea del Estado no hay que pensar Estados o instituciones concretos, sino que hay que concentrarse en la Idea, el Dios real. Pase que un Estado sea declarado malo según los principios que se profese, pase que se reconozca en él esta o aquella imperfección; siempre, sobre todo si es un Estado desarrollado, como lo son los modernos, poseerá los elementos esenciales de su existencia. Lo que sucede es que, como resulta más fácil encontrar defectos que comprender lo afirmativo, fácilmente se cae en la falta de olvidar por aspectos aislados hasta el organismo íntimo del Estado [24]. Desde el momento en que, primero, hay que «concentrarse en la Idea», no en «Estados concretos», y, segundo, que hacerlo en principio, obedeciendo a una estructura de conjunto, resucita la misma contradicción entre idea y realidad que se niega a reconocer el tenor de toda la obra. En ese contexto encaja perfectamente la ominosa sentencia de que «es más fácil encontrar defectos que comprender lo

[22] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, I (Madrid, 1972), 83 s.
[23] *Op. cit.*, p. 86.
[24] Hegel, WW VII, 336.

afirmativo»; hoy se ha convertido en el vocerío de la «crítica constructiva», es decir, sumisa. Ya que la realidad desmiente su identidad con la idea, se hace preciso una especie de sumiso esfuerzo suplementario de la razón para cerciorarse de todos modos de esa identidad. La contemplación pura hegeliana no basta para demostrar la realización positiva de la reconciliación; por eso se postula lo «afirmativo», alabándolo como realización superior de la conciencia. La presión que ejerce la afirmación sobre lo real, que se le opone, engrosa incansablemente la presión real que la universalidad le inflige al sujeto como su negación. Ambos polos se separan tanto más visiblemente como más concretamente es confrontado el sujeto con la tesis de la sustancialidad objetiva de lo moral. En la última concepción que tuvo Hegel de la cultura, la describió ya sólo como hostil al sujeto. «La civilidad, por lo tanto, en su determinación absoluta, es la liberación y el trabajo de la más alta liberación; éste es el punto absoluto de tránsito a la sustancialidad infinitamente subjetiva de la ética, no más inmediata y natural, sino espiritual y elevada igualmente a la forma de la universalidad. Esta liberación es en el sujeto el duro trabajo contra la mera subjetividad del proceder, contra la inmediatez de los instintos, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y contra la arbitrariedad del capricho. El hecho de que esa liberación sea tan rudo trabajo constituye una parte del disfavor que recae sobre ella. Sin embargo, mediante este trabajo de la civilidad, la voluntad subjetiva misma logra en sí la objetividad en la cual ella solamente es, por su parte, digna y capaz de ser realidad en la Idea» [25]: hermoso ornamento para la clásica sabiduría griega, *ho mè daréis*, que Goethe, si bien no le cuadraba en modo alguno, tampoco desdeñó como divisa hegeliana de su autobiografía. Pero cuando la máxima clasicista pregona ostentosamente la verdad sobre una identidad que aún no hace más que tratar de conseguir, confiesa su propia falsedad: la de «la letra con sangre entra», tanto en sentido literal como en el figurado del mandamiento inapelable a someterse. Como inmanentemente falsa, es incapaz del fin que se le confía; de él sabe más la psicología, bagatelizada por la filosofía, que la filosofía misma. La barbarie contra los hombres se reproduce en ellos; los maltratados no son educados, sino

[25] HEGEL, *Filosofía del Derecho* (Buenos Aires, 1968), p. 175 (§ 187).

reprimidos, rebarbarizados. Ya ha llegado a hacerse imposible borrar el descubrimiento psicoanalítico de que los mecanismos represivos de la civilización transforman la libido en agresión anticivilizadora. El que ha sido educado con violencia canaliza la propia agresión, identificándose con aquélla para transmitirla y descargarse de ella. De este modo quedan identifcados realmente sujeto y objeto según el ideal de cultura contenido en la *Filosofía del Derecho*. A una cultura que no lo es, no le interesa ni lo más mínimo que sean cultivados los que caen en su molino. En uno de los pasajes más famosos de la *Filosofía del Derecho*, Hegel invoca la sentencia atribuida a Pitágoras, según la cual el mejor modo de educar moralmente a un hijo es hacer de él un ciudadano de un Estado con buenas leyes [26]. Ello requiere un juicio sobre si el mismo Estado y sus leyes son realmente buenos. Pero en Hegel el orden es a priori y no necesita rendir cuentas ante los que viven bajo él. Irónicamente se revela verdadera su posterior reminiscencia de Aristóteles: la «unidad sustancial es fin absoluto, inmóvil, de sí misma» [27]; inmóvil lo es en la dialéctica que pretende producirlo. El que en el Estado «la libertad alcance la plenitud de sus derechos» [28] se devalúa así a una aseveración vacía. Hegel cae en la insípida beatería que detestaba aún en la *Fenomenología*, repitiendo un *tópos* del estadio del pensamiento antiguo en que la victoriosa corriente central de la filosofía representada por Platón y Aristóteles se solidarizó con las instituciones contra su fundamento en el proceso social. La Humanidad ha descubierto la misma existencia de la sociedad más tarde que el Estado, el cual, a pesar de estar mediado en sí, le parece al dominado algo dado e inmediato. La frase de Hegel: «Todo lo que el hombre es se lo debe al Estado», [29] es, a la vez que la exageración más evidente, la prosecución del ancestral *quid pro quo*. ¿Qué es lo que le hace incurrir en él? La «inmovilidad» que atribuye al fin universal es predicable de la institución una vez solidificada; pero es imposible atribuirla a la sociedad, esencialmente dinámica. Si el dialéctico corrobora la prerrogativa del Estado de hallarse exento de la dialéctica, es porque ésta lleva más allá de

[26] Vid. *op. cit.*, p. 155 (§ 153).
[27] *Op. cit.*, p. 212 (§ 258).
[28] *Ibidem.*
[29] HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* (5Hamburgo, 1955), página 111.

la sociedad burguesa [30]. En este punto no se equivocó. En vez de confiarse a la dialéctica como fuerza capaz de curarse a sí misma, desmiente su propia aseveración de la identidad dialécticamente autógena.

Función del Espíritu del pueblo

A la necesidad de sistemática que sintió Hegel no se le pudo ocultar el fracaso de la metafísica de la reconciliación entre universal y particular al construir la realidad como filosofía del derecho y de la historia; y así se esforzó por encontrar una mediación. Su categoría mediadora, el Espíritu del pueblo, abarca también la historia empírica. Para los sujetos individuales es él la figura concreta de lo universal; pero a su vez «el Espíritu concreto del pueblo... no es más que un individuo en el proceso de la historia universal» [31], una individuación, aunque de grado superior y por tanto autónoma. Precisamente la tesis de esta autonomía de los Espíritus de los pueblos legaliza en Hegel la tiranía sobre los individuos, semejantemente a como luego lo hicieron las normas colectivas de Durkheim, o en Spengler el principio vital de cada cultura. Cuanto más ricamente se ornamenta un universal con las insignias del sujeto colectivo, tanto mejor desaparecen en él los sujetos sin dejar ni rastro. En todo caso, esa categoría mediadora —que por lo demás no lo es expresamente, sino que sólo ejerce esa función— no está a la altura del mismo concepto hegeliano de mediación. En vez de operar en la cosa misma y determinar inmanentemente su otro, funciona como cabeza de puente, término medio hipostasiado entre el Espíritu universal y los individuos. En analogía con la caducidad de los individuos, Hegel interpreta la caducidad de los Espíritus de los pueblos como la verdadera vida de lo universal. Pero lo que de verdad es perecedero es la misma categoría de pueblo y de su Espíritu, y no sólo sus manifestaciones específicas. Incluso en el caso de que los Espíritus de los pueblos, que actualmente se destacan, fueran de verdad los encargados

[30] Vid. Oskar Negt, *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels (Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, t. 14, Frankfurt, 1964), p. 49 y *passim*.

[31] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (5Hamburgo, 1955), página 72.

de sostener hoy la antorcha del Espíritu universal hegeliano, también amenazan con reproducir a un nivel inferior la vida de la especie humana. La doctrina hegeliana del Espíritu del pueblo era reaccionaria incluso comparada con el universal kantiano de entonces, la humanidad abarcable; lo que hacía era cultivar algo cuya particularidad era ya conocida. Con la enfática categoría de los Espíritus de los pueblos, Hegel participa sin titubear del mismo nacionalismo que diagnosticó como funesto en los agitadores estudiantiles. Su concepto de nación, como portadora del Espíritu universal en cambio constante, se manifiesta como una de las invariantes en que abunda la obra dialéctica paradójicamente, pero de acuerdo con un aspecto suyo. Las constantes hegelianas carentes de dialéctica, que la desmienten y sin las que ésta de todos modos no existiría, encierran tanta verdad como el decurso de la historia ha consistido en la invariancia, en la mala infinitud de crimen y castigo, según comprendió y sublimó ontológicamente ya en los tiempos arcaicos el testigo mayor de Hegel, Heráclito. Ciertamente «nación», lo mismo que «Sache», es un término reciente. Tras la disolución del Feudalismo, la protección de los intereses burgueses requirió la sujeción de las difusas asociaciones naturales bajo una precaria forma de organización centralista. Si ésta no tuvo otro remedio que convertirse en un fetiche, fue porque de otro modo no habría podido integrar a los hombres, que económicamente necesitan de esa forma de organización a la vez que son atacados incesantemente por ella. Y si la unidad de la nación es condición previa para la emancipación de una sociedad burguesa, allí donde fracasó, como en Alemania, se convierte su concepto de verdad en inflacionario y destructivo. Con tal de conmover a la gente recurre adicionalmente a recuerdos regresivos de la tribu arcaica. Estos son un fermento de mala ley. Su función es mantener oprimido al individuo —como ellos producto tardío y frágil— en el punto en que su conflicto con la universalidad se halla a punto de convertirse en su crítica racional. Y realmente apenas habría sido posible estabilizar la irracionalidad de los fines de la sociedad burguesa sin el recurso a eficientes métodos irracionales. Quizá fue la situación específica de la Alemania inmediatamente posnapoleónica lo que despistó a Hegel acerca del anacronismo que encerraba la doctrina del Espíritu del pueblo, comparada con su propio concepto

del Espíritu; en efecto, el progreso de éste resulta inseparable de la sublimación progresiva, de la liberación de un naturalismo rudimentario. En todo caso, la doctrina del Espíritu nacional es ya en Hegel una conciencia falsa, una ideología, si bien provocada por la necesidad de una unidad administrativa para Alemania. A pesar de que la universalidad del espíritu conserva en medio de todo también el recuerdo de la razón, los Espíritus nacionales son impermeables a ésta, una vez que han hecho de su particularización la máscara de lo constituido. Después del tratado *Sobre la paz eterna*, el elogio hegeliano de la guerra no puede aducir ya la ingenuidad de una experiencia histórica insuficiente. En cuanto a lo que alaba como lo sustancial de los Espíritus nacionales, las *mores*, ya entonces habían degenerado sin remedio posible en folklore; precisamente lo que la época de las dictaduras se sacó del arcón para fomentar estatalmente la postración de los individuos que realizaba la tendencia histórica. Ya el mero hecho de hablar en plural de los Espíritus de los pueblos traiciona el atraso de su supuesta sustancialidad. Esta se encuentra negada tan pronto como se habla de una pluralidad de espíritus nacionales, es decir, en cuanto se apunta a una Internacional de las naciones; bastó el fin del Fascismo para que rebrotara.

EL ATRASO DEL ESPÍRITU DEL PUEBLO

Debido a su particularización nacional, el Espíritu hegeliano deja de incluir la *basis* material tal y como de todos modos quiso seguir afirmándola en cuanto totalidad. En el concepto de Espíritu nacional, lo que no pasa de ser un epifenómeno, conciencia colectiva, mero grado de la organización social, se contrapone como lo esencial al proceso real de la producción y reproducción de la sociedad. Según dice Hegel, «todo pueblo tiene este sentimiento»: que su Espíritu tiene que ser realizado, «convertido en un mundo real» [32]. Apenas se podrá seguir afirmando esto hoy, y en todo caso no hace más que perjudicar a los pueblos a los que se les hace sentir así. Los predicados de ese «mundo real» —«religión, culto, usos y costumbres, arte, constitución, leyes políticas, el ámbito total de sus instituciones, sus

[32] *Op. cit.*, p. 67.

eventos y gestas» [33]— han perdido junto con su evidencia lo que para Hegel constituyó su sustancialidad. Su mandamiento de que los individuos se «tomen como modelo, se hagan conformes al ser sustancial de su pueblo» [34], es despótico; y ya en él era incompatible con esa hipótesis, que suena como a Shakespeare, pero entre tanto también ha sido superada, de que lo históricamente universal se realiza a través de las pasiones e intereses de los individuos; en realidad simplemente les es inculcado, lo mismo que el sano sentimiento popular a los que quedan enredados en su tramoya. En una era marcada tanto por conflictos a escala planetaria como por la posibilidad de una organización mundial, hay que estar en Babia para aceptar la tesis hegeliana de que «nadie es capaz de superar el Espíritu de su pueblo, lo mismo que nadie es capaz de evadirse de la Tierra» [35]. Pocas veces ha pagado Hegel un tributo tan alto a la historia como cuando la piensa. Sin embargo, también se ha acercado a la conciencia de ello, relativizando a su vez desde el punto de vista de la filosofía de la historia los Espíritus nacionales que sustantivó; es como si hubiese tenido por posible que un día el Espíritu universal pudiera prescindir de los Espíritus de los pueblos para ceder el puesto al cosmopolismo. «Cada nuevo Espíritu de un pueblo es otro estadio en la conquista del Espíritu universal hacia la adquisición de su conciencia, de su libertad. La muerte del Espíritu de un pueblo es el paso a la vida; pero no como en la naturaleza, en la que la muerte de uno llama a la vida a otro igual. Por el contrario, el Espíritu universal avanza, a partir de cualidades inferiores a principios y conceptos superiores de sí mismo, a plasmaciones más desarrolladas de su Idea» [36]. De acuerdo con estas palabras, por lo menos quedaría abierta la idea de un Espíritu universal que hay que «conquistar», que se realiza por medio de la extinción de los Espíritus de los pueblos y los trasciende. Sólo que ya no se puede seguir confiando en un progreso de la historia universal a base del relevo de las naciones en la situación actual, en la cual el vencedor no tiene por qué encontrarse a un nivel superior, que si le ha sido atribuido desde siempre, es seguramente por el mero hecho de haber vencido.

[33] *Ibidem.*
[34] *Ibidem.*
[35] *Op. cit.*, p. 95.
[36] *Op. cit.*, p. 73.

De ahí que el consuelo por el hundimiento de los pueblos se mimetice con las teorías cíclicas, cuyo último representante ha sido Spengler. Al disponer filosóficamente de la formación y muerte de pueblos y culturas se olvida que, si lo irracional e incomprensible de la historia ha llegado a ser evidente, es porque nunca fue de otro modo; hablando de progreso, se le roba su contenido. A pesar de su famosa definición de la historia, tampoco Hegel ha desarrollado una teoría del progreso. El peregrinaje que le hace emprender al Espíritu universal de pueblo en pueblo es la invasión de los bárbaros inflada metafísicamente; ciertamente un tal modelo, el de algo arrollador que cae sobre los hombres, es el prototipo de la misma historia universal: Agustín la concibió en la era de la invasión de los bárbaros. La unidad de la historia universal, que anima a la filosofía a calcarla como trayectoria del Espíritu universal, es la unidad de lo arrollador, del terror, el puro y directo antagonismo. Hegel no superó concretamente los límites nacionales más que en nombre de su aniquilación infinitamente repetida y por repetir. A pesar de que Wagner era partidario de Schopenhauer, su *Anillo del Nibelungo* es más hegeliano de lo que él mismo nunca pudo figurarse.

INDIVIDUALIDAD E HISTORIA

Lo que Hegel atribuyó hipertróficamente a los Espíritus de los pueblos como individualidades colectivas se lo quitó a la individualidad, al hombre singular. Este es tasado por él a la vez, con estimaciones complementarias, demasiado alto y demasiado bajo.

Demasiado alto en cuanto ideología de los grandes hombres, en cuyo favor repite Hegel el chiste para señores del héroe y el ayuda de cámara. Cuanto más impenetrable y extrañada es la violencia irresistible de lo universal, tanto más arrebatadamente siente la conciencia la necesidad de hacerla conmensurable. Precisamente los genios, sobre todo militares y políticos, son quienes tienen que pagar en este caso los vidrios rotos. La publicidad da de ellos una imagen a escala aumentada, que se deriva de un éxito, que a su vez es explicado por cualidades individuales que casi nunca poseen. Sin ser más que proyecciones de las ansias impotentes de todos, funcionan como imagen de libertad desencadenada, de productividad sin límites, en la fe implícita de que ésta es realizable siempre y en todas partes. Con este demasiado alto, de carácter ideológico, contrasta en Hegel un demasiado poco de ideal; propiamente su filosofía no está interesada en que haya individualidad. La doctrina del Espíritu universal armoniza en este punto con la tendencia íntima de Hegel. Este era consciente de la ficción de la autonomía histórica del individuo al igual que de toda inmediatez sin mediar. Por eso, al valerse de la teoría histórica procedente de Kant sobre la «astucia de la razón», ha puesto al individuo al nivel de meritorio agente del Absoluto, que así ha revelado serlo a lo largo de los siglos. A la vez pensaba la relación entre Espíritu universal e individuo, junto con su mediación, como invariante, obedeciendo así a una estructura mental general que simultáneamente organiza y revoca su concepción de la dialéctica. También en esto demostraba su sujeción a una clase que se ve obligada a perennizar incluso sus categorías dinámicas con tal de no llegar a hacerse consciente de que su existencia tendrá un fin. La imagen que guiaba a Hegel era el individuo de la sociedad individualista. Imagen adecuada, ya que el principio de la sociedad de cambio se realizó exclusivamente a través de la individuación de los contrayentes individuales, o sea, porque el *principium individuationis* era literalmente su principio, su universal. Imagen inadecuada, pues en el sistema total de funciones que requiere de la forma de la individuación, los individuos quedan relegados a meros órganos ejecutores del universal. Las funciones del individuo, y con ellas la misma composición de éste, están sujetas a cambios históricos. Frente a Hegel y su época, el individuo se ha reducido a una insignificancia que, en ese grado, era imprevisible; la apariencia de su autonomía se ha deshecho tan esotéricamente como esotéricamente la había ya demolido la especulación hegeliana. En este punto es ejemplar la función que desempeña la pasión, para Hegel como para Balzac motor de la individualidad, hoy ya un anacronismo para el hombre dominado, al que le es designado de antemano cada vez más lo accesible e inaccesible para él. Ya el Hitler, cortado por el digamos patrón clásico burgués de gran hombre, no conseguía con sus lloreras y sus mordiscos a las alfombras más que parodiar la pasión. E incluso en el ámbito privado se está haciendo rara la pasión. La evolución actual de todos, conocida en el comportamiento erótico de

los adolescentes, señala la descomposición del individuo, que ni posee ya la fuerza para apasionarse que da un yo fuerte, ni la necesita; la organización social que le integra, cuida de que sean eliminadas las resistencias manifiestas que antaño inflamaron la pasión, a la vez que traslada los controles a un individuo obligado a acomodarse a cualquier precio. Ciertamente no por eso carece ya de toda función. En el hecho fundamental del cambio, el proceso social de producción sigue conservando el *principium individuationis*, la decisión privada y con ella todos los malos instintos de lo aprisionado en el propio yo. El individuo se sobrevive. Pero sólo en su residuo, lo condenado históricamente, sigue existiendo lo que no se sacrifica a la falsa identidad. La función es la de lo afuncional, la del espíritu discorde con lo universal y precisamente por eso su impotente representante. Sólo en cuanto se exime de la praxis universal, puede el individuo pensar lo que requeriría la transformación de ésta. Hegel ha sentido el potencial de universal que se encierra en el individuo aislado. «Quienes actúan, se guían por fines limitados, intereses particulares; pero a la vez saben, piensan» [37]. Ya la *methexis* de todo individuo con el universal a través de la conciencia pensante —y el individuo sólo se constituye como pensante— supera la contingencia de lo particular frente a lo universal, en que se basa el desprecio de Hegel, y luego de los colectivismos, frente a lo individual. Tanto la experiencia como la concatenación lógica capacitan al individuo para una verdad de lo universal, que lo universal oscurece para sí y los otros en cuanto se impone como una fuerza ciega. El *consensus* dominante da la razón al universal por el mero hecho de serlo. De este modo la universalidad, a pesar de ser concepto, se convierte en irracional y antirreflexiva. No hay más que una forma de iniciar la resistencia, de que el espíritu le cale y le llame por su nombre: comenzar modestamente por la praxis.

Hechizo

Los hombres, cada individuo, siguen estando hoy bajo un hechizo. Es la figura subjetiva del Espíritu universal, que potencia desde el interior su hegemonía sobre el proceso vital externo. Aquello contra lo que los individuos nada

[37] *Op. cit.*, p. 95.

pueden y que los niega es en lo que se convierten. Ni siquiera necesitan tomarle gusto como lo superior, ya que lo es de hecho frente a ellos en la jerarquía de los grados de abstracción. Los individuos se comportan de acuerdo con lo inevitable espontáneamente y como a priori. Por más que el principio nominalista les simule su particularismo, en realidad actúan colectivamente. Si en algo tiene razón la insistencia hegeliana en la universalidad de lo particular, es en que lo particular, bajo su forma pervertida de particularismo impotente y abandonado a lo universal, resulta impuesto por el principio de la falsa universalidad. La doctrina hegeliana de la sustancialidad de lo universal en lo individual se apropia el hechizo subjetivo. Lo que aquí se presenta como lo superior metafísicamente debe su aura ante todo a su impenetrabilidad e irracionalismo, a lo contrario del espíritu que es según la metafísica. En el fondo de los sujetos hay, más allá todavía de su psicología, una capa de determinismo que no hace más que prolongarse al nivel psicológico; ese sustrato está al servicio de la situación antagónica que amenaza hoy con aniquilar la capacidad de transformarla a partir de los sujetos. La forma espontánea y colectiva de reacción que fue el Expresionismo registró convulsivamente algo de ese hechizo, hoy ya tan omnipresente como la divinidad, cuyo lugar usurpó. Si ya no se le siente, es porque apenas nada ni nadie se halla tan libre de él como para que pueda aparecer en esa diferencia. Por el contrario, la humanidad sigue arrastrándose como en las esculturas de Barlach o en la prosa de Kafka: una fila interminable de cautivos encorvados, encadenados uno a otro, incapaces de levantar la cabeza bajo el peso de lo que existe [38]. Por más que las ufanas doctrinas idealistas hayan hecho de lo meramente existente lo contrario del Espíritu universal, éste se encarna en ello, que a la vez va acompañado del azar, la figura de la libertad bajo el hechizo. Sin embargo, y pese a Schopenhauer, aunque el hechizo parezca extenderse sobre todo lo que vive, no es posiblemente sin más idéntico al principio de individuación y su ciego impulso de autoconservación. La conducta animal se diferencia de la humana por su carácter ineludible, y aun en el caso de que se haya transmitido a la especie animal hombre, se convierte en ésta en algo cualitativamente distinto. Aquí interviene precisamente la capacidad de refle-

[38] Vid. Benjamin, *Schriften* (Frankfurt, 1955), II, 197.

xión, que puede en principio romper el hechizo, pero que está a su servicio. Esta perversión es la que lo amplifica y convierte en el mal radical, carente de la inocencia de ser simplemente así. En la experiencia humana el hechizo es el equivalente del carácter fetichista de la mercancía. Lo que uno mismo ha hecho pasa a ser una enseidad de la que uno ya no sale; lo que el sujeto venera con la fe dominante en los hechos como tales, con la aceptación positiva de ellos, es su propia imagen. La conciencia cosificada se ha hecho, en cuanto hechizo, total. La falsedad de esta conciencia es la que promete la posibilidad de su superación: que no quedará así, que la falsa conciencia tiene necesariamente que superarse y no puede tener la última palabra. Cuanto más se dirige la sociedad hacia la totalidad que se reproduce en el hechizo de los sujetos, tanto más profunda se hace consiguientemente su tendencia a la disociación. Esta constituye por una parte una amenaza para la vida de la especie, a la vez que desmiente por otra el hechizo de la totalidad, la falsa identidad entre sujeto y objeto. Cuando lo universal comprime como un instrumento de tortura a lo particular hasta hacerlo astillas, trabaja contra sí mismo, puesto que su sustancia se halla en la vida de lo particular; sin él se degrada en una forma abstracta, separada y deleble. Franz Neumann lo diagnosticó así con respecto a la esfera institucional en el *Behemot:* el secreto del Estado fascista total es la disolución en aparatos de poder insolidarios, que se combaten mutuamente. En correspondencia con esto se encuentra la antropología, la química humana. Una vez que los hombres son entregados sin resistencia al monstruo colectivo, pierden su identidad. No por eso carece de verosimilitud el que de este modo el hechizo se deshaga a sí mismo. De la desintegración así insinuada deriva su verdad lo que, bajo el falso nombre de pluralismo, trata por ahora de negar la estructura totalitaria de la sociedad. Esa desintegración es a la vez el horror y una realidad en la que explota el hechizo. *El malestar de la cultura,* de Freud, encierra un contenido del que éste apenas pudo ser consciente: no es sólo que la tendencia a la agresión se acumule en la psique de los hombres socializados hasta tomar la forma de un impulso abiertamente destructivo, sino que la socialización total trama objetivamente su contrario; imposible decir por ahora si esto será la catástrofe o la liberación. Los sistemas filosóficos trazaban un esquema involuntario de ello cuando, a medida que alcanzaban mayor unidad, descalificaban igualmente lo que les era heterogéneo, fuese sensación, no-yo, etc., hasta convertirlo en el caos, como llamó Kant a lo heterogéneo. Lo que se prefiere llamar angustia, y que queda sublimado como existencia, no es más que claustrofobia ante el mundo, convertido en sistema cerrado. Lo que mantiene es el hechizo como frialdad entre los hombres, sin la cual no podría repetirse la maldición. Quien no sea frío, quien no se deje a sí mismo seco —como el asesino a su víctima— tiene que sentirse condenado. Tal vez si dejasen de existir la angustia y su causa, desaparecería también la frialdad. La angustia es la figura necesaria de la maldición sobre los que padecen la frialdad universal.

Regresión bajo el hechizo

Incluso lo que el dominio del principio de identidad tolera en lo diferente, se halla mediado a su vez por la imposición de la identidad y es el vacío resto que queda, después que la identificación se ha cortado su tajada. Ni siquiera la más pequeña dosis de algo distinto resulta compatible con el hechizo; y así incluso ese resto se convierte bajo él en veneno. Por el hecho de ser arbitrario, lo que queda de diferente se convierte a su vez en algo tan abstracto que se acomoda a legalidad de la identificación. Tal es la triste verdad de la doctrina, a la que Hegel dio un sentido positivo de la unidad del azar y la necesidad. Una confirmación de esa convergencia pudiera hallarse en la sustitución de la causalidad tradicional por la regla estadística. Pero lo que moralmente tienen en común la necesidad y el azar —ya por Aristóteles simultáneamente atribuidos a lo que existe nada más— es el destino. Este se encuentra tanto en el círculo que el pensamiento dominador traza a su alrededor, como en lo que cae fuera de él, y, abandonado por la razón, adquiere una irracionalidad convergente con la necesidad puesta por el sujeto. El proceso de dominación arroja bocados sin digerir de la naturaleza sometida. Para que lo particular no se disuelva filosóficamente en la universalidad es preciso que no se encierre obstinadamente en su arbitrariedad. La reflexión de la diferencia, no su extirpación, es la que puede ayudar a que universal y particular se reconcilien. Y a la extirpación se entrega el *páthos*

hegeliano, cuando atribuye realidad sólo al Espíritu universal. Así resuena en el cielo el eco de una carcajada infernal. El hechizo mítico se ha secularizado en la realidad coherente sin solución de continuidad. El principio del realismo, que siguen los listos para poder sobrevivir, les atrapa como un conjunto maldito, tanto más incapaces de —y menos dispuestos a— sacudirse el peso, cuanto el embrujo se lo oculta, pues toman su carga por la vida. En este sentido metapsicológico es correcto hablar de regresión. Todo lo que hoy día se llama comunicación es sin excepción puro ruido con que se cubre el mutismo de lo hechizado. Las espontaneidades indivduales, incluso ya en buena parte las supuestamente oposicionales, se hallan condenadas a la pseudoactividad y potencialmente a la oligofrenia. Las técnicas del lavado de cerebro y similares practican desde fuera lo que es una tendencia antropológica inmanente, si bien motivada a su vez desde el exterior. La norma naturalista de la acomodación, a la que Hegel asiente con la máxima de café de que hay que escarmentar, es, lo mismo que en él, el esquema del Espíritu universal como hechizo. Quizá la biología más moderna proyecta su experiencia del hechizo, tabú entre los hombres, a los animales, para disculpar a los hombres que los martirizan; la ontología de los animales imita esa animalidad ancestral de los hombres, que éstos se esfuerzan constantemente por readquirir en propiedad. También en este sentido y contra la voluntad de Hegel, el Espíritu universal es su propia contradicción. Lo que hay de animalizado en la autoconservación de la razón expulsa el espíritu de la especie que le adora. Tal es la razón de que la misma metafísica hegeliana del Espíritu se halle a todos sus niveles tan cerca de la enemistad contra él. Lo mismo que en la sociedad inconsciente se reproduce ampliada la violencia mítica de lo natural, así también las categorías de la conciencia que produce esa violencia, incluidas las más ilustradas, se hallan bajo el hechizo y se convierten en ofuscación. En este punto concuerdan como en ningún otro sociedad e individuo. La ideología ha avanzado de tal forma a la par con la sociedad que ya ha dejado de desarrollarse como apariencia socialmente necesaria, y por tanto autónoma, por lábilmente que fuera, para convertirse meramente en el aglutinante, la identidad entre sujeto y objeto. En virtud del mismo principio de individuación —la monótona limitación de cada individuo al interés particular—

los individuos, el antiguo sustrato de la psicología, se equiparan mutuamente y por consiguiente reaccionan a la abstracta universalidad dominante como si fuera cosa suya. Este es su apriori formal. Por el contrario, lo universal, al que se pliegan sin notarlo, les va tan a la medida, y ha dejado hasta tal punto de apoyarse en lo que no se le parece en ellos, que se someten libre, fácil y satisfechamente. La ideología actual acepta por una parte como recipiente la psicología de las individualidades tal y como ya viene mediada en cada caso por lo universal, a la vez que está produciendo incansablemente lo universal en los individuos. Hechizo e ideología son la misma cosa. La ideología tiene su totalidad en su origen biológico. El *sese conservare* de Spinoza, la autoconservación, es realmente la ley natural de todo lo que vive. Su contenido es la tautología de la identidad: lo que tiene que ser es lo que ya existe así como así; la voluntad se retrotrae a su sujeto y éste se convierte en fin como mero medio de sí mismo. Ya aquí se realiza el paso a la falsa conciencia; si el león tuviese conciencia, su furia contra el antílope, al que quiere devorar, sería ideología. El concepto de finalidad a que la razón se eleva por la consecuencia de su propia conservación debería emanciparse del ídolo del espejo. El fin sería entonces lo que es distinto del sujeto como medio. Sin embargo, la autoconservación lo oscurece, fijando los medios como fines que no requieren la legitimación ante la razón. Cuanto más se desarrollan las fuerzas productivas, tanto menos evidente se hace la finalidad en sí misma que es la autoconservación. A pesar de que en este fin se va perfilando la posibilidad de algo distinto, su regresión a la naturaleza le convierte en problemático en sí mismo. La vida se prepara como medio de ese algo distinto, por vago y desconocido que sea. Por otra parte, su propia estructura heterónoma lo vuelve a inhibir. El hecho de que la autoconservación a través de los tiempos fuera difícil y precaria, hace que los impulsos del yo, instrumento suyo, posean una violencia casi irresistible, incluso después de que la autoconservación se hiciera fácil en principio gracias a la técnica; una violencia mayor que la de los impulsos objetuales, por más que el especialista en ellas, Freud, lo haya ignorado. Si el hechizo conduce a la metafísica que hoy domina realmente, ello se debe a la irracionalidad objetiva que supone un esfuerzo superfluo al nivel alcanzado por las fuerzas productivas. El estadio actual-

mente alcanzado por la fetichización tecnológica de los medios como fines denota la victoria de esa tendencia hasta el absurdo manifiesto: comportamientos ya superados, aunque en otro tiempo racionales, son invocados tal como fueron por una lógica de la historia, que ha dejado de ser lógica.

Sujeto e individuo

Hegel formula idealistamente: «La subjetividad misma es la forma absoluta y la realidad existente de la sustancia; y la distinción entre el sujeto y aquélla, como su objeto, fin y fuerza, solamente es la diferencia de la forma, que a la vez ha desaparecido inmediatamente» [39]. Hegel diviniza la subjetividad, que incluso en él representa lo universal y la identidad total; pero con ello alcanza asimismo lo contrario, la comprensión de que el sujeto es la automanifestación de la objetividad. La construcción sujeto—objeto se asienta sobre una duplicidad abisal. No sólo falsifica ideológicamente el objeto convirtiéndolo en la acción libre del Sujeto absoluto, sino que reconoce también en el sujeto la manifestación de lo objetivo, limitándole así antiideológicamente. Si la subjetividad reclama con razón la primacía en cuanto realidad existente de la sustancia, en cuanto sujeto «existente», extrañado, es que a la vez es objetividad y fenómeno. Claro que esta dualidad tendría que afectar también a la relación de la subjetividad con los individuos concretos. Una vez que la objetividad les es inmanente y opera en ellos, una vez que en ellos se muestra verdaderamente, la individualidad referida de este modo a la esencia resulta mucho más sustancial que en su mera subordinación a ella. Hegel pasa en silencio esta consecuencia. Por más que trate de liquidar el abstracto concepto kantiano de forma, arrastra no obstante la dicotomía kantiana y fichteana de sujeto transcendental e individuo empírico. La falta de determinación concreta que presenta el concepto de subjetividad es explotada como ventaja de la objetividad superior por parte de un sujeto depurado de contingencia; así resulta más fácil la identificación de sujeto y objeto a costa de lo particular. Hegel anda en este punto al uso de todo el Idealismo; pero a la vez socava su afirmación de la identidad entre libertad y necesidad. Al hipostasiar como Espíritu el substrato de la libertad, el sujeto, éste se distancia de tal forma de los hombres de carne y hueso, que la libertad en la necesidad no les vale para nada. El lenguaje de Hegel es ya revelador: «Desde el momento en que el Estado, la patria, constituye una comunidad de existencia, desde el momento en que la voluntad subjetiva de los hombres se somete a las leyes, la oposición entre libertad y necesidad desaparece» [40]. No hay hermenéutica capaz de escamotear que la palabra sumisión significa lo contrario de libertad. La supuesta síntesis de ésta con la necesidad se pliega a ella y se contradice a sí misma.

Dialéctica y psicología

La filosofía de Hegel esboza la perspectiva de la pérdida que comportó el auge de la individualidad en el siglo XIX hasta muy entrado el siglo XX: la pérdida de rigor, de esa fuerza para alcanzar lo universal tan imprescindible para que la individualidad pueda encontrarse a sí misma. La decadencia, actualmente evidente, de la individualidad se encuentra en estrecha relación con esa pérdida. A medida que el individuo se ha ido desarrollando y diferenciando a base de separarse más y más expresamente de lo universal, amenaza con retroceder a la contingencia que Hegel le atribuyó. Sólo que el restaurador Hegel, al propugnar un ideal a base de sentencias griegas ejemplares, descuidaba a la vez tanto la lógica y la necesidad contenidas en el progreso de la misma individualización, como las fuerzas que se desarrollan precisamente en la decadencia de la individualidad [41]. Así preludiaba la más maligna de las reacciones alemanas en el siglo XX. También en esto se comportó contra su propia dialéctica. El hecho de que lo universal no se halle meramente montado sobre la individualidad, sino que sea su íntima sustancia, no autoriza a reducirlo a la sabiduría de cajón de la absolutez de la moralidad humana actualmente válida. Por el con-

[39] Hegel, *Filosofía del Derecho* (Buenos Aires, 1968), p. 155 (§ 152).

[40] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (5Hamburgo, 1955), página 115.

[41] Vid. Theodor W. Adorno, *Versuch über Wagner* (Berlín-Frankfurt, 1952), p. 195.

trario, si en algún sitio debería ser buscado, es en el centro de los comportamientos individuales, especialmente en el carácter, en la psicología, a la que Hegel, siguiendo un prejuicio corriente, achaca una contingencia que entretanto ha sido refutada por Freud. Ciertamente el antipsicologismo hegeliano descubrió la prioridad empírica de lo socialmente universal, la misma que Durkheim expresaría años después sólidamente y sin influjo ninguno de la reflexión dialéctica [42]. La psicología, a pesar de parecer opuesta al universal, cede ante su presión hasta en los núcleos de la interioridad, y en este sentido no es un constituyente de la realidad, sino un producto [43]. Sin embargo, tanto el objetivismo dialéctico como el positivista son tan miopes como superiores frente a ella. Desde el momento en que la objetividad dominante es inadecuada objetivamente a los individuos, la única forma de realizarse que tiene es a través de ellos y, por tanto, psicológica. Más que colaborar en la apariencia de la individualidad, el psicoanálisis freudiano la destruye tan a fondo como sólo pueden hacerlo el concepto filosófico y el sociológico. La doctrina del inconsciente, al reducir al individuo a un pequeño número de constantes y conflictos repetidos, se desinteresa, llena de desprecio por los hombres, por el yo en su concreto desarrollo; pero a la vez llama la atención sobre la fragilidad de sus características frente a las del Ello, y por tanto sobre su carácter tenue y efímero. La teoría del yo como suma de mecanismos defensivos y de racionalizaciones apunta contra la misma *hybris* del individuo dueño de sí, contra la ideología del individuo que demolieron todas las teorías algo radicales sobre la hegemonía de lo objetivo. El que, para responder a la objeción de que no sabe lo que quiere, describe su auténtica situación, tiene que darse cuenta de esa hegemonía, incluido él bajo ella. Incluso en el caso de que su fantasía fuera capaz de imaginárselo todo de un modo radicalmente distinto, ésta seguiría de todos modos encadenada a su sujeto y a su situación actual como estático punto de referencia; esto bastaría para estropearlo todo. En el estado de libertad, hasta el

[42] Vid. EMILE DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* ([13]París, 1960), p. 100 s.; cfr. ADORNO, «Notiz über sozialwissenschaftliche Objektivität», en: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* XVII (1965), 416 ss.
[43] Vid. *op. cit.*, p. 104.

más crítico de los hombres sería completamente diferente; tanto, como los otros cuya transformación desea. Es probable que ningún ciudadano del mundo falso pudiese soportar el verdadero; estamos demasiado estropeados para él. La conciencia de los intelectuales que no hacen buenas migas con el Espíritu universal debería recibir de aquí un poquito de tolerancia en medio de su resistencia. El que no se deje apear de la diferencia y la crítica, no debe por eso hacer de sí la verdad. Cierto que este ingrediente de irenismo sería despreciado como decadente en todas partes, bajo cualquier sistema político. La aporía se extiende también al concepto teleológico de una felicidad de la humanidad que fuese a la vez la de cada individuo. La interposición de las propias necesidades y ansias como absolutas deforma la idea de felicidad, que sólo puede brotar cuando la categoría del individuo deja de encerrarse en sí misma. La felicidad no es una constante; sólo la infelicidad lo es, pues su esencia consiste en la igualdad permanente. Cuando la totalidad establecida tolera o concede a ratos algo de felicidad, ésta se encuentra marcada de antemano con los rasgos del propio particularismo [44]. Toda felicidad hasta el día de hoy promete lo que todavía no ha sido, y la fe en su presencia inmediata impide que llegue a serlo. De aquí les viene a las afirmaciones antieudeimonistas de Hegel en la *Filosofía de la Historia* más verdad de la que él pensó en ellas: «Feliz se llama al que se encuentra en armonía consigo mismo. También al contemplar la historia se puede tomar la felicidad como punto de vista; pero la historia no es un suelo en el que crezca la felicidad. Los tiempos felices son en ella páginas vacías. Cierto que en la historia universal se da también la satisfacción, pero ésta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de fines que sobrepasan los intereses particulares. Fines de importancia para la historia universal requieren voluntad abstracta, energía, para ser mantenidos. Los individuos de significado para la historia universal, que los han perseguido, han encontrado ciertamente satisfacción. Pero han renunciado a la felicidad» [45]. Desde luego. Pero su renuncia —confesada todavía por el Zoroas-

[44] Vid. HERBERT MARCUSE, «Zur Kritik des Hedonismus», en: *Zeitschrift für Sozialforschung,* VII (1938), 55 s.
[45] HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* ([5]Hamburgo, 1955), página 92 s.

tro de Nietzsche— expresa la insuficiencia de la felicidad individual frente a la utopía. La felicidad no puede comenzar más que con la liberación a partir de la particularidad como principio universal; la felicidad individual, como es posible aquí y ahora, es incompatible con ella. Con todo, lo que hay de represivo en la postura adoptada por Hegel frente a la felicidad, no es su desprecio como *quantité négligeable* a partir de un punto de vista supuestamente superior, según es costumbre en él. Al afirmar que la historia no es el lugar de la felicidad, Hegel corrige penetrantemente su propio optimismo histórico; pero con la misma fuerza comete el crimen de intentar establecer esa tesis como idea más allá de la felicidad. En ningún otro sitio se manifiesta tan descaradamente el latente esteticismo de quien no puede tener la realidad por suficientemente real [46]. Por de pronto es una afirmación discutible la de que los tiempos felices sean las páginas vacías de la historia; el siglo XIX, por ejemplo, fue en Europa un período bastante feliz, al que tampoco le faltó dinamismo histórico. Pero, además, la metáfora de un libro, en el cual se hallan registradas las grandes gestas, insinúa un concepto de historia universal como algo grandioso, que ha sido tomado irreflexivamente de la cultura convencional. Quien se emborracha como espectador con batallas, revoluciones y catástrofes, callará ante la pregunta de si la liberación, en cuyo favor habla burguesamente, no debería liberarse también de esa categoría. Marx lo vio bien. La esfera de la grandeza, dispuesta como objeto de contemplación —el mundo de la política— era para él ideológica y transitoria. La postura del pensamiento frente a la felicidad debería ser la negación de toda felicidad falsa. Una tal negación postula, en radical oposición con la mentalidad hoy dominante en todas partes, la idea de la objetividad de la felicidad, tal y como se halla concebida negativamente en la doctrina kierkegaardiana de la desesperación objetiva.

«HISTORIA NATURAL»

La objetividad que posee la vida histórica es la de la historia natural. Marx se dio cuenta de ello contra Hegel,

[46] Vid. ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel* (Madrid, 1969), páginas 175-183.

y por cierto en estricta relación con el universal que se realiza pasando por encima de los sujetos: «Aunque una sociedad haya encontrado el rastro de la ley natural con arreglo a la cual se mueve —y la finalidad última de esta obra es, en efecto, descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna—, jamás podrá saltar ni descartar por decreto las fases naturales de su desarrollo. En esta obra, las figuras del capitalista y del terrateniente no aparecen pintadas, ni mucho menos, de color de rosa. Pero adviértase que aquí sólo nos referimos a las personas en cuanto personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase. Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de las que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas» [47]. Marx no se refiere aquí sólo al concepto antropológico de naturaleza que tenía Feuerbach —precisamente contra él acentuó el materialismo dialéctico—, en el sentido de una vuelta a Hegel contra la izquierda hegeliana [48]. Por eso declara Marx que es una mistificación la llamada ley natural, en realidad una ley de la sociedad capitalista: «La ley de la acumulación capitalista, que se pretende mistificar convirtiéndola en una ley natural, no expresa, por tanto, más que una cosa: que *su naturaleza* excluye toda reducción del grado de explotación del trabajo o toda alza del precio de éste que pueda hacer peligrar seriamente la reproducción constante del régimen capitalista y la reproducción del capital sobre una escala cada vez más alta. Y forzosamente tiene que ser así, en un régimen de producción en que el obrero existe para las necesidades de explotación de los valores ya creados, en vez de existir la riqueza material para las necesidades del desarrollo del obrero» [49]. Si esa ley es natural, es por su inevitabilidad bajo las condiciones dominantes de producción. La ideología no cubre el ser social con una capa separable de él, sino que le es interior. Su fundamento es la abstracción, factor esencial del proceso de intercambio. El cambio requiere

[47] MARX, *El Capital* (México, 1946), prefacio a la 1.ª ed., I, p. XV.
[48] Vid. ALFRED SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx (Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, t. 11, Frankfurt, 1962), p. 15.
[49] MARX, *El Capital* (México, 1946), I, 524 (I, cap. 23, § 1).

que se prescinda de los hombres de carne y hueso, y ello implica necesariamente hasta el día de hoy la apariencia social dentro del proceso vital real. El núcleo de tal apariencia es el valor como cosa en sí, como «naturaleza». El primitivismo de la sociedad capitalista es real a la vez que lo es esa apariencia. El motivo más fuerte de todos es la teoría marxista, la revocabilidad de las leyes naturales, habla en favor de que la aceptación de ésta no debe ser tomada literalmente; cuanto menos, ontologizada en el sentido de cualquier clase de proyecto de «hombre», como se suele decir. Allí donde empezase el reino de la libertad, perderían su sentido. El recurso a la mediación de la filosofía hegeliana de la historia permite transferir a la sucesión de las fases históricas la distinción kantiana entre el reino de la libertad y el de la necesidad. Sólo una perversión de los motivos marxistas como el *Diamat*, que prolonga el reino de la necesidad con la aseveración de que es idéntico con el de la libertad, pudo degenerar en la falsificación del polémico concepto marxiano de legalidad natural, convirtiéndolo de construcción pertinente a la historia natural en una doctrina cientista de las constantes. Pero esto no obsta para que la historia natural, como Marx la concebía, conserve toda su carga de verdad, que es precisamente lo que hay en ella de crítico. Hegel echó todavía mano de un sujeto trascendental personificado, al que por otra parte ya se le iba el sujeto. Marx no sólo denuncia la transfiguración que Hegel opera, sino también la realidad a que se aplica. La historia humana como historia de un creciente dominio de la naturaleza prosigue la inconsciente historia natural, el devorar y ser devorado. Marx fue darwinista social en un sentido irónico. Lo que los darwinistas sociales alababan y codiciaban como modelo de acción es para Marx la negatividad en que se levanta la posibilidad de su superación. Un pasaje de los *Esbozos sobre economía política* no deja lugar a duda sobre la esencia crítica de su opinión en punto a historia natural: «Así como el conjunto de este movimiento se manifiesta como proceso social, y así como cada uno de sus momentos proceden de la voluntad consciente y de las finalidades específicas de los individuos, así también se manifiesta la totalidad del proceso como como un complejo objetivo que surge naturalmente; es cierto que parte de la interacción de los individuos conscientes, pero ni reside en su consciencia ni está, en cuanto

todo, subsumido en ellos»[50]. Este concepto social de naturaleza encierra su propia dialéctica. Las leyes naturales de la sociedad se convierten en ideología en cuanto son hipostasiadas como un hecho natural inamovible. Por el contrario, la legalidad natural no tiene realidad sino en cuanto ley que rige el movimiento de una sociedad inconsciente; es así como se refiere a ella *El Capital* en una fenomenología del antiespíritu, desde el análisis de la forma de las mercancías hasta la teoría del derrumbamiento final. La alternancia de las formas económicas que fueron sucesivamente constitutivas se realizó del mismo modo que la que hizo sucederse a lo largo de millones de años las especies animales en auge y extinción. Las «mañas teologías de la mercancía» en el capítulo sobre el fetichismo, se burlan de la falsa conciencia, que hace que la relación social del valor de cambio aparezca a los contratantes como propia de la cosa en sí. Con todo, son a la vez tan verdaderas como fue real antaño la praxis de una sangrienta idolatría. En efecto, las formas constitutivas de socialización, entre las cuales la idolatría fue una más, afirman su supremacía absoluta sobre los hombres, como si fuesen la Providencia divina. La afirmación acerca de las teorías, según la cual éstas se convertirían en violencia real en cuanto prendiesen en las masas, vale ya para las estructuras que preceden a toda conciencia falsa; ellas garantizan hasta el día de hoy a la hegemonía social su nimbo irracional, el carácter de un tabú perdurable, del hechizo arcaico. Hegel presintió algo de eso: «Pero, si hay algo simplemente esencial, es que una constitución, aunque producida en el tiempo, no sea sostenida como un algo realizado; puesto que, más bien, una constitución es lo que únicamente es en sí y para sí, que debe considerarse por lo tanto como lo divino y permanente, por encima de la esfera de lo hecho»[51]. Hegel extiende de este modo el concepto de lo que es *fysei* a aquello por lo que en otro tiempo fue definido el concepto opuesto de *zései*. La «constitución», palabra del mundo histórico, en el cual se realiza la mediación de toda inmediatez natural, determina a la inversa la esfera de la mediación, la misma historia, como naturaleza. La inversión hegeliana se basa en la polémica de Montesquieu contra las teorías corrientes, de un

[50] MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlín, 1953), p. 111.

[51] HEGEL, *Filosofía del Derecho* (Buenos Aires, 1968), p. 233 (§ 273).

anacrónico ahistoricismo, sobre el contrato social: las instituciones del Derecho político no fueron creadas por decisión consciente de los sujetos. Sin embargo, convertir el Espíritu en segunda naturaleza es negarlo, y tanto más a fondo cuanto su autoconciencia se hace más incapaz de percibir su primitivismo. Es lo que le pasa a Hegel. Su Espíritu universal es la ideología de la historia natural. Si ésta se llama, según él, Espíritu universal, es por su violencia. Una vez que la dominación se proyecta al mismo ser, convertido en Espíritu, pasa a hacerse absoluta. En cambio, la historia se convierte en ahistórica, al ser reducida a explicación de algo que ella viene siendo desde siempre. En la historia, Hegel toma partido por lo que hay en ella de inmutable, por la identidad del proceso, cuya totalidad sería sana y buena. De ahí que no sea preciso hablar metafóricamente, para acusarle de hacer mitología de la historia. Sus palabras Espíritu y reconciliación no hacen sino recubrir el mito asfixiante: «A lo que es por naturaleza lo accidental le sobreviene lo accidental, y este destino precisamente constituye la necesidad; así como, en general, el concepto y la filosofía hacen desaparecer el punto de vista de la mera accidentalidad, y en ella, como apariencia, reconoce su esencia la necesidad. Es necesario que lo finito, la propiedad y la vida, sea supuesto como accidental, porque éste es el concepto de lo finito. Tal necesidad tiene, por un lado, el aspecto de un poder natural y todo lo finito es perecedero y fugaz» [52]. Los mitos occidentales de la naturaleza no enseñaron otra cosa a los hombres. Con un automatismo frente al cual es impotente la filosofía del Espíritu, Hegel cita la naturaleza y su violencia como modelos de la historia. Pero si éstas se imponen en la filosofía, es porque el espíritu que pone la identidad es idéntico al hechizo de la naturaleza ciega, precisamente porque lo niega. Con la vista puesta en el abismo, Hegel se ha dado cuenta de que la acción constitutiva del Estado, fundamental en la historia universal, es una segunda naturaleza; pero en infame complicidad con ésta, ha glorificado en ella la primera. «El campo del derecho es, en general, la espiritualidad, y su próximo lugar y punto de partida es la voluntad, que es libre, de suerte que la libertad constituye su sustancia y su determinación; y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del Espíritu, producido por sí mismo como una segunda naturaleza» [53]. Contra Hegel hay que decir, que la segunda naturaleza —a la que no se ha vuelto filosóficamente hasta la teoría de Luckács sobre la novela [54]— es y sigue siendo el negativo de la primera, se piense ésta como se quiera. Lo que realmente es *zései*, producto si no de los individuos, sí al menos del sistema de funciones que constituyen, usurpa las insignias de lo que la conciencia burguesa considera como naturaleza y natural. Esta conciencia es ya incapaz de percibir lo que hay fuera de ella misma; y en cierto sentido tampoco lo hay, nada se halla exento de la mediación total. De ahí que lo apresado en sí mismo se convierta en su propia alteridad: el fenómeno originario del Idealismo. Cuanto más implacablemente se apodera la socialización de todos los elementos dotados de inmediatez humana e interpersonal, tanto más imposible se hace el recuerdo de que esa trama es un producto, y tanto más irresistible será su apariencia de naturaleza. A medida que la historia de la Humanidad se aleja de la naturaleza, la apariencia se hace más fuerte: la naturaleza se convierte en irresistible metáfora del cautiverio. Marx expresa en su juventud, con una fuerza extremada que tiene que irritar a los materialistas dogmáticos, lo inseparables que son ambas componentes: «Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia. La historia, considerada desde dos puntos de vista, puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos con todo no son separables: mientras existan hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente» [55]. La antítesis tradicional entre naturaleza e historia es verdadera y falsa: verdadera, en cuanto dice lo que le ocurrió a la componente natural; falsa, en cuanto la construcción conceptual que añade repite apologéticamente el camuflaje del primitivismo de la historia que opera ésta misma.

[52] *Op. cit.*, p. 270 (§ 324).

[53] *Op. cit.*, p. 46 (§ 4).

[54] Vid. GEORG LUKÁCS, *Die Theorie des Romans* (Berlín, 1920), páginas 54 ss.

[55] MARX, *La ideología alemana* (Barcelona, 1970), p. 676.

HISTORIA Y METAFÍSICA.

En la distinción entre naturaleza e historia se manifiesta a la vez irreflexivamente la división del trabajo, que la inevitable especialización de los métodos científicos no repara en proyectar sobre los objetos. Una metafísica falsamente resucitada cultiva en lo que llama historicidad un concepto ahistórico de historia. Éste tendría que servir de base para exponer el acuerdo del pensamiento ontológico con el naturalista, del que aquél se distancia con tanto celo. Cuando la historia se convierte en la estructura ontológica fundamental de lo que es, o incluso en la *qualitas occulta* del mismo ser, la mutación como inmutable, imita a la religión sin salida de la naturaleza. Así es posible luego trasponer según haga falta la concreción histórica en invariancia y dorar filosóficamente la opinión vulgar que tomó la situación histórica primero por voluntad divina y luego como natural. Tal es una de las tentaciones a esencializar lo existente. La pretensión ontológica de hallarse por encima de la divergencia entre naturaleza e historia es un engaño. La historicidad que se abstrae de la realidad histórica es indiferente al dolor por la antítesis entre naturaleza e historia, antítesis que tampoco es ontologizable. También en este punto la nueva ontología es criptoidealista; su procedimiento es tapar lo diferente reduciéndolo a la identidad y apartar todo lo que pueda estorbar al concepto, suponiendo a éste en una forma que sustituye la historia por la historicidad como su sustancia. Pero si la ontología se ve impulsada al procedimiento ideológico de la reconciliación espiritual, ello se debe a que la reconciliación real ha fracasado. Contingencia histórica y concepto se combaten mutuamente tanto más implacablemente, cuanto más indisolublemente se compenetran. Si el destino histórico del individuo es casual, absurdo, es porque lo sigue siendo el mismo proceso histórico que ha usurpado el sentido. Igualmente falaz es ya la pregunta por la naturaleza como fundamento absoluto y simple inmediatez frente a sus mediaciones. Desde el momento en que la forma jerárquica del juicio analítico —cuyas premisas deciden de todo contenido ulterior— es la elegida por una tal pregunta para presentar lo que persigue, es inevitable que

repita la ofuscación de la que trata de liberarse. Una vez puesta la diferencia entre *zései* y *fysei*, la reflexión puede dinamizarla, pero no superarla. Ciertamente, de no ser reflexionada esta división, el proceso histórico esencial quedaría reducido inofensivamente a un mero accesorio, ayudando así por su parte a entronizar como esencia lo estático. En vez de eso, la tarea del pensamiento tiene que consistir en ver como historia todo lo que sea naturaleza o se instale como tal, y como naturaleza todo lo que sea historia; «comprender incluso el ser histórico en su extremo carácter de histórico, donde no puede serlo más, como un ser natural, o comprender la naturaleza, donde parece aferrarse más profundamente a sí misma, como un ser histórico» [56]. De todos modos, el elemento en que naturaleza e historia llegan a ser mutuamente conmensurables es el de la caducidad. Así lo ha comprendido a fondo Benjamin en sus *Orígenes de la tragedia en Alemania*. Según él, los poetas del Barroco presienten la naturaleza «como eterna caducidad, en la que sólo la mirada satúrnica de aquella generación reconoció la historia» [57]. Y no sólo su mirada. La historia natural viene siendo desde siempre el canon hermenéutico en que se basa la filosofía de la historia. «Cuando la historia invade la escena con el drama, lo hace como escritura. El signo de la caducidad escribe en el rostro de la naturaleza: "historia". El drama pone en escena la fisonomía alegórica de historia-naturaleza, presente en la realidad actual como ruina» [58]. Así se realiza la transmutación de la metafísica en historia. La metafísica queda secularizada en la categoría secular por excelencia, la de ruina. La filosofía interpreta ese jeroglífico, el *menetekel* siempre renovado, a partir de lo mínimo, de los fragmentos que arranca el desmoronamiento y que son los portadores de significaciones objetivas. Sólo la decadencia permite aún mantener el recuerdo de la trascendencia; la eternidad no aparece como tal, sino quebrada a través de lo más perecedero que hay. Allí donde la metafísica hegeliana equipara transfigurativamente la totalidad de la caducidad de todo lo finito con la vida del Absoluto, levanta la vista un poquito por encima del hechizo mítico que absorbió y que potenció.

[56] ADORNO, *Die Idee der Naturgeschichte*, conferencia en el Círculo de Frankfurt de la «Kantgesellschaft», julio 1932.
[57] BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Frankfurt, 1963), p. 199.
[58] *Op. cit.*, p. 197.

III

MEDITACIONES SOBRE LA METAFISICA

1. Después de Auschwitz.

Según Hegel, la existencia temporal enciera en su mismo concepto la aniquilación y así sirve a lo eterno, cuyo despliegue es la eternidad de la destrucción. Pero ni siquiera esta tesis puede seguir manteniéndose: que lo inmutable es verdad y lo móvil apariencia pasajera, que lo temporal y las ideas eternas son mutuamente indiferentes. Uno de los impulsos místicos secularizados en la dialéctica fue la doctrina de la importancia de lo intramundano e histórico para lo que la metafísica tradicional separó como trascendencia, o al menos —sin tanto gnosticismo y radicalidad— para la actitud de la conciencia con respecto a las cuestiones que el canon de la filosofía asignó a la metafísica. Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino. Una tal sensibilidad se basa realmente en hechos que condenan al ridículo la construcción de un sentido de la inmanencia tal y como es irradiado por una trascendencia establecida afirmativamente. En efecto, esta construcción afirmaría la negatividad absoluta, a la que ayudaría ideológicamente a una pervivencia que de hecho es inmanente ya a la sociedad actual hasta abocarla a su autodestrucción. El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana; pero la abarcable catástrofe de la primera naturaleza fue insignificante comparada con la segunda, social, cuyo infierno

real a base de maldad humana sobrepasa nuestra imaginación. Si la capacidad de metafísica ha quedado paralizada, es porque lo ocurrido le deshizo al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia. El tema dialéctico de la conversión de calidad en cantidad vuelve a triunfar de forma indescriptible. Con el asesinato administrativo de millones de personas, la muerte se ha convertido en algo que nunca había sido temible de esa forma. Ya no queda posibilidad alguna de que entre en la experiencia vital de los individuos como algo concorde con el curso de su vida. El individuo es despojado hoy día de lo último y más pobre que le había quedado. El que en los campos de concentración no sólo muriese el individuo, sino el ejemplar de una especie, tiene que afectar también a la muerte de los que escaparon a esa medida. El genocidio es la integración absoluta, que cuece en todas partes donde los hombres son homogeneizados, pulidos —como se decía en el ejército— hasta ser borrados literalmente del mapa como anomalías del concepto de su nulidad total y absoluta. Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte.

La afirmación más audaz del *Final de partida*, de Becket, según la cual ya no queda mucho que temer, es la reacción ante una praxis que dio la primera muestra de sí en los campos de concentración y en cuyo concepto, antaño venerable, acecha ya una teleología dirigida a la aniquilación de lo diferente. La negatividad absoluta es previsible y ya no sorprende a nadie. El miedo estaba unido al principio individual de la autoconservación, que se elimina a sí mismo por su propia lógica. Cuando en el campo de concentración los sádicos anunciaban a sus víctimas: «mañana te serpentearás como humo de esa chimenea al cielo», eran exponentes de la indiferencia por la vida individual a que tiende la historia. En efecto, el individuo es ya en su libertad formal tan disponible y sustituible como lo fue luego bajo las patadas de sus liquidadores. Pero desde el momento en que el individuo vive en un mundo cuya ley es el provecho individual universal y, por tanto, no posee más que este yo convertido en indiferente, la realización de la tendencia desde antiguo familiar es a la vez lo más espantoso. Nada puede sacarle de ese espanto, como tampoco lo pudo de la alambrada electrificada que rodeaba el campo de concentración. La perpetuación del sufrimiento tiene tanto derecho a expresarse como el torturado a gritar; de ahí que quizá haya sido falso decir que después de Auschwitz ya no se puede escribir poemas. Lo que en cambio no es falso es la cuestión menos cultural de si se puede seguir viviendo después de Auschwitz, de si le estará totalmente permitido al que escapó casualmente teniendo de suyo que haber sido asesinado. Su supervivencia requeriría ya la frialdad, el principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible. ¡Qué culpa tan radical la del que se salvó! Su pago son los sueños que padece, como el de quien ya no vive, sino que fue pasado por la cámara de gas en 1944, cuya existencia posterior entera es mera imaginación, emanación del deseo delirante de un asesinado hace veinte años.

Hombres de reflexión y artistas han dejado más de una vez constancia de una sensación de cierta ausencia, de no entrar en el juego; es como si ellos no fuesen en absoluto ellos mismos, sino una especie de espectadores. El hecho repele con frecuencia a los demás; en él basó Kierkegaard su polémica contra lo que llamó la esfera estética. Con todo, esa posición despegada frente a lo inmediato, opuesta a toda clase de actitud existencial, tiene su verdad objetiva en una componente que supera la ofuscación del principio de conservación; así lo indica la crítica del personalismo filosófico. A pesar de que el «no es para tanto» vaya fácilmente acompañado de frialdad burguesa, al individuo no le queda otro lugar mejor en que poder darse cuenta sin angustia de la nulidad de la existencia. Precisamente lo que hay de inhumano en la capacidad de distanciarse y elevarse como un espectador, viene a ser a fin de cuentas lo humano, pese a toda la resistencia de sus ideólogos. No carece de plausibilidad el que sea lo inmortal la parte que así se comporta. Cuando Bernard Shaw, camino del teatro, enseñó a un mendigo su carnet diciendo con prisa: ¡periodista!, bajo su cinismo se ocultaba la conciencia de sí mismo. Aquí se podría buscar una explicación para el hecho que asombró a Schopenhauer de lo débil que es muchas veces la reacción afectiva no sólo ante la muerte de otros, sino ante la de uno mismo. Cierto que, mientras los hombres sigan sin excepción bajo el hechizo, ninguno será capaz de amar y, por consiguiente, todos se seguirán creyendo demasiado poco amados. Pero la acti-

[illegible] del espectador expresa a la vez la duda de si todo esto puede ser así, por más que el sujeto, cuya ofuscación le hace creerse tan importante, no disponga de otra cosa que de ésta balanza, y en sus reacciones de algo animalmente efímero. A los hombres no les queda bajo el hechizo otra alternativa que la ataraxia impuesta, es decir, el esteticismo por debilidad, o la animalidad de lo absorbido. En todo caso, la falsa vida, si bien un poco de ambas soluciones se contiene en toda desenvoltura y simpatía auténticas. El ansia culpable de pervivir ha aguantado e incluso tal vez se ha robustecido bajo la incesante amenaza actual. Sólo que el instinto de conservación se ve obligado a sospechar que la vida, a la que se aferra, se está convirtiendo en lo que él más teme: un espectro, un pedazo de mundo fantasmal, inexistente en realidad para una conciencia alerta. La culpa de vivir se ha llegado a hacer irreconciliable con la vida; es un mero hecho el que los seres vivos se quiten ya mutuamente el aliento; así lo indica la estadística que completa un número aplastante de asesinados con la cifra mínima de salvados, igual que si se hallara previsto por el cálculo de probabilidades. Si esa culpa se multiplica incesantemente, es porque en ningún momento puede hallarse del todo presente a la conciencia. Esto y no otra cosa obliga a filosofar. Con todo, la filosofía tiene que pasar por el *shock* de que cuanto más profunda y fuertemente se adentra en su tema, tanto más sospechosa se hace de alejarse de él como es de verdad. Si llegara a desvelarse la esencia, se vería que las opiniones más superficiales y triviales tienen más razón que las que buscan lo esencial. Es una cruda luz la que así cae sobre la verdad. La especulación se siente obligada en cierto modo a conceder a su adversario, el *common sense,* el valor de un correctivo. La vida da pábulo al horroroso presentimiento de que lo que debe ser conocido se parece más a lo que se halla a ras de suelo que a lo noble. No es imposible que el presentimiento se confirme incluso fuera del ámbito de lo vulgar, a pesar de que el pensamiento no pueda hallar su felicidad. la promesa de su verdad, más que en la elevación. Si lo pedestre fuera la última palabra, la verdad, ésta se envilecería. Pase, que la conciencia trivial, como se manifiesta teóricamente en el positivismo y el nominalismo espontáneo, se encuentra más cerca que lo sublime de la *adaequatio rei et intellectus;* pase, que su sarcástica pantomima

de la verdad sea más verdadera que lo pensado y m[illegible]do; pero sólo a condición de que no fuera posible nin[illegible] otro concepto de verdad que el de *adaequatio.* Asimilar [illegible] fondo que la metafísica sólo puede ganar si se pierde ella misma, es dirigirse a esa otra verdad. No es ésta la menor de las causas que motivan el paso al materialismo. Una tal tendencia es perceptible desde el Marx hegeliano hasta la salvación d la inducción por Benjamin; Kafka pudiera ser su apoteosis. Si la dialéctica negativa exige la reflexión del pensamiento sobre sí mismo, esto implica palpablemente que, para ser verdadero, tiene, por lo menos hoy, que pensar también contra sí mismo. De no medirse con lo más extremo, con lo que escapa al concepto, se convierte por anticipado en algo de la misma calaña que la de la música de acompañamiento con que las SS gustaban de cubrir los gritos de sus víctimas.

2. Metafísica y cultura.

Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reacio a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del imperativo kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace tangible el factor adicional que comporta lo ético. Tangible, corpóreo, porque representa el aborrecimiento, hecho práctico, al inaguantable dolor físico a que están expuestos los individuos, a pesar de que la individualidad, como forma espiritual de reflexión, toca a su fin. La moral no sobrevive más que en el materialismo sin tapujos. La marcha de la historia no deja otra salida que el materialismo a lo que tradicionalmente fue su inmediata oposición, la metafísica. Lo que el espíritu se glorió en otro tiempo de determinar o construir a su imagen y semejanza, ha tomado la dirección de lo que no se parece al espíritu ni acepta su dominación, la cual con todo se manifiesta en ello como el Mal absoluto. El estrato humano de lo somático, lejano al sentido, es el escenario del sufrimiento que abrasó en los campos de concentración sin consuelo alguno todo lo que hay de apaciguador en el espíritu y su objetivación, la

cultura. El proceso que arrastró sin descanso a la metafísica en el sentido opuesto al de su concepción originaria, ha alcanzado su término. Allí donde la filosofía no se ha vendido al especulantismo oficial, le ha sido imposible reprimir su éxodo a las cuestiones de la existencia material. Los niños presienten algo de eso en la fascinación que parte de la zona del desollador, de la carroña, el olor asquerosamente dulce de la putrefacción y las expresiones prohibidas para ese terreno. El poder que ejerce en el inconsciente es quizá tan grande como el de la sexualidad infantil; pero aunque ambos se superponen en la fijación anal, apenas coinciden en algo. Un saber inconsciente susurra al oído de los niños que lo reprimido por la educación que les civiliza es precisamente lo importante. En la miseria de la existencia física se pone así en marcha el interés más elevado, el qué es esto y a dónde va, interés que es reprimido sólo un poquito menos. El que consiguiera acordarse de lo que le sugirieron, cuando las oyó, las palabras cloaca y cerdada, se hallaría ciertamente más cerca del Saber absoluto, que el capítulo de Hegel, que, después de prometérselo al lector, se lo rehúsa soberanamente. La integración de la muerte física en la cultura debería ser revocada teóricamente; pero no por mor de la muerte como pura esencia ontológica, sino por lo que expresa el hedor del cadáver contra el engaño de su transfiguración en restos mortales. Había un hostelero, de nombre Adán, que mataba delante de su hijo con un palo las ratas que salían de sus guaridas al patio. A imagen de él se hizo su hijo, que le quería, la imagen del primer hombre. El olvido de esta imagen, el que ya no comprendamos qué es lo que sentíamos ante el coche del perrero, es el triunfo de la cultura a la vez que su fracaso. Si el recuerdo de esa zona le resulta intolerable, es porque se comporta constantemente como el viejo Adán, y esto precisamente es incompatible con la idea que la cultura tiene de sí misma. Si aborrece el hedor es porque ella misma hiede; porque, como dice Brecht en un magnífico pasaje, su palacio está hecho de caca de perro. Años después de escrito este pasaje, Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición filosófica, artística y científico-ilustradora encierra más contenido que el de que ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y cambiarlos. En esos santuarios

del espíritu, en la pretensión enfática de su autarquía es precisamente donde radica la mentira. Toda la cultura después de Auschwitz, junto con la crítica contra ella, es basura. Al restaurarse después de lo que dejó ocurrir sin resistencia en su casa, se ha convertido por completo en la ideología que era en potencia desde que, en oposición con la existencia material se arrogó el derecho de insuflarle la luz; una luz que precisamente el aislamiento del espíritu se había reservado para sí quitándosela al trabajo corporal. Quien defiende la conservación de la cultura, radicalmente culpable y gastada, se convierte en cómplice; quien la rehúsa fomenta inmediatamente la barbarie que la cultura reveló ser. Ni siquiera el silencio libera de este círculo; lo único que hace es racionalizar la propia incapacidad subjetiva con la situación de la verdad objetiva, degradando de nuevo a ésta a una mentira. Los Estados del Este han suprimido la cultura, pese a las sandeces con que lo niegan, transformándola, como puro medio de poder, en baratija; pero los suspiros que lanza por ello la cultura no pueden hacer olvidar que de este modo recibe su merecido y alcanza el objetivo a que tiende aplicadamente por su parte en nombre del derecho democrático de los hombres a lo que se les asemeja. Sólo que, cuando la barbarie administrativa de los funcionarios del otro lado se las da de cultura y custodia su monstruosidad como una herencia sagrada, queda convicta de igual barbarie en la realidad, la base, y en la superestructura que la desmonta para dirigirla. En el Oeste, por lo menos, está permitido decirlo. La teología de la crisis denotaba aquello mismo contra lo que protestó abstracta y por tanto inútilmente: que la metafísica está fusionada con la cultura. La absolutez del Espíritu, aureola de la cultura, fue el mismo principio, que violentó incansablemente lo que simulaba expresar. Auschwitz ha privado de su derecho a toda voz de las alturas, aunque sea teológica. El reto del dicho tradicional, la prueba de si Dios lo permitirá o bien castigará por ello, volvió a ejecutar en las víctimas el juicio que tiempo atrás había pronunciado Nietzsche sobre las ideas. Uno que, con una fuerza admirable, sobrevivió a Auschwitz y otros campos de concentración, decía indignado de Beckett: «si ése hubiera estado en Auschwitz, no escribiría así, sino con la religión de trinchera del superviviente, más positivamente». El superviviente tenía razón en otro sentido del que se figuraba. Beckett, igual que cualquier otro de los

que siguieron dueños de sí, se habría deshecho allí y probablemente se vería obligado a confesar la misma religión de las trincheras que el supervivente encerraba en las palabras: quiero infundir ánimo a los hombres. ¡Como si eso dependiera de algún sistema espiritual! El programa que se dirige a los hombres y se acomoda a ellos les priva de algo a lo que tienen derecho, incluso cuando crean lo contrario. Es lo que se ha conseguido con la metafísica.

3. Morir hoy

A esta situación debe su atractivo el deseo de recomenzar con la metafísica a partir de cero o, como dicen, de preguntar radicalmente, de raspar la apariencia con que esta cultura fracasada recubre su culpa y la verdad. Pero esa supuesta destrucción se conjura por completo con la cultura a la que se las da de destruir, tan pronto como accede al ansia de anclar en un intacto sustrato último. Al mismo tiempo que los fascistas tronaban contra el destructivo bolchevismo cultural, Heidegger hacía presentable en sociedad la destrucción como una medida para adentrarse en el ser. Entre la crítica de la cultura y la barbarie reina un cierto acuerdo. En seguida fue ensayado prácticamente. Toda lucubración metafísica que trata de desprenderse de los elementos mediados en ella como cultura, en sentido etimológico, reniega de la relación entre sus categorías supuestamente puras y su contenido social. Al prescindir de la sociedad, fomentan su pervivencia en las formas establecidas, las cuales a su vez cierran el paso tanto al conocimiento de la verdad como a su realización. El ídolo de la pura experiencia originaria es una imitación tanto como lo son los productos de la cultura, la gastada tabla de categorías de lo que es *zései*. Lo único que podría sacar de ahí es lo que en su mediatez determina a ambos: la cultura como tapadera de la basura; la naturaleza, incluso cuando se presenta como la roca arcaica del ser, como proyección de la pervertida ansia cultural por que todo siga igual por mucho que cambie. Ni siquiera la experiencia de la muerte basta como algo último e indudable, como metafísica, al modo de la que Descartes dedujera antaño del caduco *ego cogitans*. Toda la monstruosidad ideológica de las metafísicas de la muerte, su degeneración en propaganda de la muerte heroica o en la pura y

trivial repetición de nuestro evidente abocamiento a morir, se basa en la debilidad, aún insuperada, de la conciencia humana para sostenerse ante la experiencia de la muerte, incluso tal vez para asimilársela. No hay existencia humana abierta y libre frente a los objetos, que baste para realizar el potencial encerrado en el espíritu de cada hombre; ese potencial no coincide con la muerte. Las reflexiones que le buscan un sentido a la muerte son tan desvalidas como las afirmaciones tautológicas sobre ella. Cuanto más se desprende la conciencia de su animalidad, para convertirse en algo firme y cuyas formas tienen duración, tanto más se obceca contra todo lo que le haga sospechar de la propia eternidad. La entronización histórica del sujeto como espíritu va unida al engaño de que el sujeto no puede perderse a sí mismo. Formas arcaicas de propiedad coincidieron con prácticas mágicas para ahuyentar la muerte. Del mismo modo, a medida que todas las relaciones humanas van siendo determinadas más y más por la propiedad, la *ratio* exorciza a la muerte tan encarnizadamente como sólo los ritos lo hicieron antaño. En el último escalón, la desesperación declara propiedad a la misma muerte. Su sublimación metafísica dispensa de su experiencia. La metafísica corriente de la muerte no es sino el impotente consuelo de la sociedad por el hecho de que los cambios sociales han robado a los hombres lo que antaño les hizo soportable la muerte, a saber: el sentimiento de su épica unidad con una vida intacta. Al menos así se supone, aunque en realidad, si ese sentimiento pudo transfigurar el dominio de la muerte, fue por el cansancio propio de la vejez y por el hastío de la vida, que se imagina morir bien porque su trabajosa existencia ya no era en absoluto vida, a la cual le han robado hasta la fuerza de resistir a la muerte. Pero en la sociedad socializada, en la trama espesa y fatal de la inmanencia, los hombres no experimentan ya la muerte más que como algo extrínseco y extraño. La ilusión de la conmensurabilidad de la muerte con su vida ha desaparecido y son incapaces de asimilar que tienen que morir. A esta incapacidad va unido un resto, una astilla de esperanza torcida y errática; precisamente porque la muerte, contra Heidegger, no constituye la totalidad de la existencia, ella y sus mensajeros, las enfermedades, nos parecen heterogéneos, extraños al yo, al menos mientras no estemos valetudinarios. Y no faltará quien expeditivamente aduzca aquí que el yo no es otra cosa que el principio de conservación opuesto a la muerte y

que, por tanto, no puede absorberla con la conciencia, que también pertenece al yo. Con todo, la experiencia de la conciencia da poco pábulo a una tal explicación; esa experiencia no adopta necesariamente ante la muerte el talante oposicional que sería de esperar. Apenas se podrá hallar una confirmación en el sujeto para la doctrina hegeliana de que lo que existe perece por sí mismo. Incluso al que va para viejo y percibe los signos de su decrepitud, la necesidad de su muerte le parece más bien una especie de accidente producido por la propia *fysis*, de modo parecido a la contingencia con que ocurren los accidentes, por ejemplo de tráfico, hoy típicos. Esta experiencia refuerza la especulación que acompaña, tal un contrapunto, a la comprensión del predominio del objeto; en efecto, el espíritu parece encerrar en sí una componente de autonomía y pureza, por más que ésta sólo pueda manifestarse si el espíritu no lo devora a su vez todo, reproduciendo así por sus propios medios el abocamiento a la muerte. A pesar del falaz interés por la propia conservación, apenas se puede explicar sin ese factor la tenacidad de la idea de inmortalidad, como la abrigó todavía Kant. Por otra parte, esa tenacidad parece debilitarse tanto con la decrepitud individual como con la historia de la especie humana. Tras el hundimiento, sellado en el fondo desde antiguo, de las religiones objetivas, que habían prometido quitar a la muerte su aguijón, ésta se convierte hoy por completo en lo totalmente extraño. Tal es el efecto del decaimiento, determinado socialmente, de la tradición como medio de la experiencia.

La muerte se ha hecho tanto más repentina y espantosa cuanto más vida han perdido los sujetos. El que la muerte les convierta literalmente en cosas les hace caer en la cuenta de su muerte permanente, de la cosificación, de la forma, en la que tienen arte y parte, de sus relaciones. La integración civilizada de la muerte trata de remaquillar a ésta, cayendo en el ridículo de quien carece de poder sobre ella; tal integración se constituye como reacción a la situación social de los sujetos, torpe intento de la sociedad de intercambio por tapar los últimos huecos que ha dejado aún por rellenar el mundo de las mercancías. Muerte e historia, sobre todo la historia colectiva de la categoría individuo, forman una constelación. En otro tiempo el individuo —Hamlet— dedujo su esencialidad absoluta del creciente presentimiento de lo irrevocable de la muerte; correlativamente el actual desplome del individuo arrastra consigo toda la cons-

trucción de la existencia burguesa. Lo aniquilado es en sí nada y quizá lo sea también para sí. De ahí el pánico constante ante la muerte. Ya no hay otra forma de apaciguarlo que reprimiéndolo. La categoría individuo —y él es el sujeto de la experiencia de la muerte— es demasiado histórica como para que la muerte se deje mondar de sus implicaciones históricas, sea en sí, sea como fenómeno originario de la vida[1]. La afirmación de que la muerte es siempre igual resulta es tan abstracta como falsa; la forma en que la conciencia se resigna a la muerte varía según las condiciones concretas, y este cambio puede llegar a afectar a la misma esencia. En los campos de concentración la muerte ha alcanzado un nuevo horror: desde Auschwitz, temer la muerte significa temer algo peor que la muerte. Lo que la muerte inflije a los socialmente condenados se encuentra anticipado biológicamente en los ancianos a quienes queremos. No sólo su cuerpo, sino su yo, todo lo que hicieron de sí y les hacía hombres, se deshace sin enfermedad ni intervención violenta. Es como si, juntamente con lo que en ellos se estima inmortal, desapareciera ya en vida el resto de confianza en su supervivencia trascendental. El consuelo creyente que ve incluso en esa desintegración o en la chochera la pervivencia de un núcleo humano, tiene en su indiferencia contra esa experiencia algo de demente y cínico. En él se prolonga la arrogante sabiduría de un provincianismo burgués según el cual se es lo que se es para siempre. La necesidad de metafísica podrá exigir la posibilidad de su satisfacción; pero negarse a ver lo que destruye esa posibilidad es hacer burla de la metafísica.

Por otra parte, el pensamiento de que la muerte sea simplemente lo último es impensable. Los intentos del lenguaje por expresar la muerte fracasan hasta en la lógica. ¡Quién iba a ser el sujeto del que pudiera predicarse que está muerto aquí y ahora! El placer, que según la luminosa palabra de Nietzsche quiere eternidad, no es el único en rebelarse contra la desaparición. De ser la muerte el Absoluto, que en vano invocó positivamente la filosofía, todo sería simplemente nada, comenzando por todo pensamiento; imposible pensar nada con verdad. Y es que en la verdad hay una componente de duración que comienza por su meollo temporal; eliminada de ella toda verdad, dejaría de existir, la muerte absoluta devoraría hasta su última

[1] Vid. HEINRICH REGIUS, *Dämmerung* (Zürich, 1934), p. 69 s.

huella. La idea de la muerte se burla del pensamiento casi tanto como la de inmortalidad. Pero no por eso queda inmunizado el pensamiento contra la falta de solidez de toda experiencia metafísica. El contexto de ofuscación en que se hallan todos los hombres interviene también en lo que se figuran que les sirve para desgarrar el velo. La cuestión que establece la filosofía de la historia, de si la experiencia metafísica es aún meramente posible, sustituye al planteamiento gnoseológico de Kant sobre cómo es posible la metafísica. La experiencia metafísica no fue nunca tan supratemporal como el empleo académico de la palabra metafísica. La mística, nombre que espera salvar la inmediatez de la experiencia metafísica contra su pérdida por asimilación institucional, forma a su vez, como ya ha sido observado, una tradición social y procede de ella por encima de las fronteras entre las religiones, que se consideran mutuamente como herejías. El nombre del *corpus* de la mística judía, Kabbala, significa tradición. Allí donde la inmediatez metafísica se ha adentrado como nunca, no ha negado tampoco lo mediada que está. Una vez que se apoya en la tradición, tiene que confesar también su dependencia de la coyuntura histórica del espíritu. Las ideas metafísicas se hallaban en Kant exentas de los juicios de existencia con que la experiencia requiere su material; pero a pesar de las antinomias pretendían radicar en la lógica de la razón pura. Hoy serían un absurdo, por más que sea así como clasifican aplicadamente sus defensores a quienes nombran su ausencia. De todos modos, hay una conciencia que reconoce desde el punto de vista de la filosofía de la historia el desplome de las ideas metafísicas, a la vez que le resulta éste inaguantable, pues la obliga a negarse a sí misma. Una tal conciencia tiende a sublimar sin rodeos el mismo destino de las ideas metafísicas en algo metafísico. La confusión aquí encerrada es más que semántica. A pesar de que la desesperación por el mundo se basa en la cosa y es verdadera, a pesar de que ni es un estético dolor universal ni una conciencia falsa y condenable, sirve por otra parte para garantizar, tan tácita como falsamente, la existencia de lo desesperadamente ausente. Contra esta garantía se eleva la existencia, convertida en la solidaridad universal de la culpa. La peor afrenta de todas las que, con razón, ha sufrido la teología son los alaridos de júbilo en que prorrumpen las religiones positivas sobre la desesperación de

los no creyentes. Poco a poco van llegando a entonar el *Tedeum* por cada negación de Dios, ya que por lo menos se emplea su nombre. Lo mismo que en la ideología que toda la población de la tierra se ha tragado, los medios usurpan los fines, en la metafísica resucitada de nuestros días el ansia insatisfecha usurpa lo que le falta. Lo que pueda haber de verdad en lo ausente ya no interesa; la metafísica es afirmada, porque es buena para los hombres. Los abogados de la metafísica argumentan de acuerdo con el pragmatismo que desprecian y que es el disolvente a priori de la metafísica. La desesperación es asimismo la última ideología, condicionada histórica y socialmente. Después que la marcha del conocimiento ha devorado las ideas metafísicas, no podrá ser detenida por ningún *cui bono*.

4. La felicidad y la espera inútil

¿Qué es experiencia metafísica? Quien desdeñe retrotraerla a supuestas experiencias religiosas originarias, se la representará ante todo como Proust; por ejemplo, en la felicidad que prometen nombres de pueblos como Otterbach, Watterbach, Reuenthal, Monbrunn. Parece que, si uno fuera a ellos, llegaría a algo cumplido, como tal cosa existiese. En cambio, una vez allí, lo prometido huye de nosotros como el arco iris. Y con todo, no nos sentimos desengañados; uno siente más bien como si estuviera demasiado cerca y por eso no lo viera. A este respecto, la diferencia existente entre los diversos paisajes y regiones que fueron decisivos en cada caso para el mundo imaginativo de la infancia no es probablemente tan grande. Lo que Proust descubrió en Illiers lo vivieron muchos niños de la misma capa social en otros lugares. Pero para que se forme este universal, lo auténtico en la descripción de Proust, hay que estar entusiasmado por el propio lugar, sin guardar un reojo para el universal. Al niño le resulta evidente que lo que le encanta en la pequeña ciudad que ama sólo se puede encontrar allí, nada más que allí y en ninguna otra parte. El niño se equivoca; pero su error funda el modelo de la experiencia de un concepto que al fin sería el de la misma cosa y no el miserable resto extraído de ella. Puede ser que la boda en que el narrador proustiano divisa de niño por primera vez a la duquesa de Guermantes, se haya repetido, exactamente igual

y con el mismo dominio sobre el resto de su vida, en otro lugar y en otro tiempo. Sólo lo individuado absoluta, indisolublemente, nos permite esperar que eso, exactamente eso, ya existió y volverá a existir; corresponder a esta verdad es la única forma de cumplir el concepto del concepto. Sólo que éste va unido a la promesa de felicidad, mientras que el mundo, que la niega, se caracteriza por la universalidad dominante, la misma a la que combatía testarudamente la reconstrucción proustiana de la experiencia. La felicidad es lo único en la experiencia metafísica que es más que deseo impotente; nos da el interior de los objetos como algo a la vez liberado de ellos. Por otra parte, quien saboree ingenuamente esa experiencia como si ya poseyera lo que sugiere, se somete a condiciones del mundo empírico que quiere superar y que, sin embargo, son las únicas en posibilitárselo. El concepto de experiencia metafísica es antinómico en otra forma además de la enseñada por la dialéctica trascendental kantiana. El sujeto autónomo aspira a no dejarse imponer nada con lo que él mismo no esté de acuerdo; y todo lo pregonado por la metafísica sin recurrir a la experiencia del sujeto, sin contar con su participación personal, es impotente frente a esa aspiración. Sólo que lo inmediatamente evidente para el sujeto adolece de falibilidad y relatividad.

La categoría de cosificación, que se inspira en el ideal de una inmediatez subjetiva intacta, ha perdido ya hace tiempo el puesto clave que le asigna con excesivo celo el pensamiento apologético, satisfecho de poder absorber con ella algo materialista. Esta pérdida repercute en todo lo comprendido bajo el concepto de experiencia metafísica. Las categorías teológicas objetivas, que desde el joven Hegel vienen siendo acusadas por la filosofía de cosificación, no son en modo alguno meros residuos que la dialéctica elimina de sí. En ellos encuentra su complemento la debilidad de la dialéctica idealista, que, a pesar de reclamar como pensamiento de la identidad lo que no pertenece al pensamiento, pierde, sin embargo, toda concreción posible en cuanto es contrastada con ello como su mera alteridad. En la objetividad de las categorías metafísicas no sólo se condensó, como querría el Existencialismo, la sociedad esclerotizada, sino también el predominio del objeto como elemento de la dialéctica. El deshielo de absolutamente todo lo que lleva el carácter de cosa repercutió regresivamente en el subjetivismo del acto puro, hipostasiando la mediación como inmediatez. Esta es tan falsa como el fetichismo. La insistencia en la inmediatez contra la cosificación se priva, como percibió el institucionalismo hegeliano, arbitrariamente de la componente de la alteridad que hay en la dialéctica; a su vez la dialéctica no puede —contra el intento del Hegel tardío— quedar interrumpida en algo invariable que le es trascendente. Con todo, el excedente sobre el sujeto, del que la experiencia metafísica no querría desistir, y lo que hay de verdad en la cosa como tal, son extremos que se tocan en la idea de verdad. Esta, en efecto, sería tan incapaz de existir sin el sujeto que se escapa a la apariencia, como sin lo que no es sujeto, en lo cual tiene la verdad su prototipo. La pura experiencia metafísica se va haciendo inequívocamente más pálida y lábil con el avance del proceso de secularización; ello repercute disolventemente en la sustancialidad de esa experiencia en el pasado. Su ¿esto es entonces todo? se comporta negativamente; su actualización más connatural es la espera inútil. El arte ha tomado nota de ello. Los compases que más estimaba Alban Berg en su *Wozzeck* son los que expresan, como sólo puede hacerlo la música, la espera en balde; las cesuras decisivas y el final de *Lulú* han citado su armonía. Sin embargo, no hay enriquecimiento con esta actitud, no hay intención simbólica —como Bloch la ha llamado— que sea inmune a la contaminación con la mera vida. La espera en vano no garantiza el objeto de la espera, sino que reflexiona una situación cuya medida es la penuria. Conforme va quedando menos vida, se acentúa para la conciencia la tentación de tomar por revelación del Absoluto los restos contados, sorprendentes, que quedan de ella. Por otra parte, si nada prometiera algo trascendente a la vida, tampoco sería posible experimentar nada verdaderamente vivo; no hay esfuerzo del concepto que lleve más allá. Lo trascendente es y no es. La desesperación por lo que existe se propaga a las ideas trascendentales, que en otro tiempo la contuvieron. Cualquiera, incluso si no se ocupa de los negocios del mundo, considerará como un desvarío la idea de que este mundo finito de tormento infinito esté abarcado por un plan universal divino; ciertamente el desvarío se compagina muy bien con el optimismo de la conciencia normal. La situación desesperada en que se encuentra la concepción teológica de la paradoja como último y famélico bastión queda

ratificada por la marcha del mundo; el escándalo que fascinó a Kierkegaard lo traduce ésta en abierta blasfemia.

5. «NIHILISMO»

Las categorías metafísicas perviven secularizadas en la pregunta por el sentido de la vida, como la llama el vulgar impulso superior. La pregunta queda condenada ya por el olor a *Weltanschauung* de su expresión. Su respuesta casi irremisible es que el sentido de la vida será el que le dé quien pregunta. Tampoco un marxismo degradado a credo oficial, como el de Lukács en sus últimos años, hablará muy distintamente. La respuesta es falsa. El concepto de sentido encierra una objetividad que trasciende toda construcción; tan pronto como es hecho, el sentido se convierte en ficción, duplica el sujeto, por más colectivo que éste sea, y le estafa lo que parece otorgarle. La metafísica trata de algo objetivo sin por eso hallarse dispensada de la reflexión subjetiva. Los sujetos son en sí, su «constitución» les viene de fuera: a la metafísica le está encomendada la reflexión sobre la amplitud con que en medio de todo pueden ver más allá de sí mismos. Las teorías que se desembarazan de esto se descalifican como prédica edificante. Hace decenios que fue caracterizada la actividad de quien se identifica con ellas como un viajar por todas partes, dando conferencias para oficinistas sobre el Sentido. Quien respira aliviado cuando la vida muestra por excepción semejanza con la vida, deduce de ahí ansiosa e inmediatamente la presencia de algo trascendente; pero ya Karl Kraus vio que producción y consumo son lo único pretendido cuando se mantiene la vida en marcha. La depravación del Idealismo especulativo en un preguntar por el sentido le condena retroactivamente, cuando, aun en su cenit, aunque también con palabras un poquito distintas, proclamó tal sentido; eso significa en efecto la proclamación como Absoluto de un Espíritu que, no pudiendo desprenderse de su origen en el deficiente sujeto, sacia su necesidad en su viva imagen. Estamos ante un caso clásico de ideología. La fascinación que ejerce el carácter de totalidad de la misma pregunta queda aniquilada, por afirmativo que sea su talante ante la tragedia de la realidad. Si un desesperado que quiere suicidarse pregunta por el sentido de la vida a quien trata de disuadirle con buenas

palabras, su desvalido valedor no le podrá dar ninguno; en cuanto lo intente será refutado como eco de un consenso universal certeramente expresado en el dicho: «el emperador necesita soldados». Una vida con sentido no preguntaría por él, que así como así huye ante la pregunta. Sin embargo, lo contrario, el abstracto nihilismo, tendría que enmudecer ante la réplica ¿por qué entonces vives también tú? La pregunta por el sentido trata de escapar a la muerte, incluso cuando, a falta de otra salida, se deja entusiasmar por el sentido de la muerte; pero la muerte es precisamente ir a por todo, calcular la ganancia líquida que se obtiene de la vida. Lo único que con honra podría reclamar para sí el nombre de sentido se halla en lo abierto, no en lo encerrado en sí mismo; afirmar positivamente que la vida no tiene sentido sería exactamente tan disparatado como es falso su contrario, y sólo tiene sentido como golpe contra la solemne fraseología. También la tendencia de Schopenhauer a identificar la esencia del mundo, la voluntad ciega, como algo absolutamente negativo para la mirada humana, se ha quedado por debajo del nivel actual de la conciencia. Su pretensión de subsumirlo todo se parece en negativo demasiado a la inclinación positiva de sus contemporáneos idealistas que tanto odió; es la recaída en la religión de la naturaleza, el pánico a los demonios, contra el cual trazó antaño la ilustración epicúrea, como algo mejor, la mezquina idea de unos dioses que nos contemplan desinteresadamente. El monoteísmo, que el irracionalismo de Schopenhauer atacaba en nombre de la Ilustración, tiene frente a él también su parte de verdad. La metafísica de Schopenhauer retrocede a una fase en la que el genio todavía no había despertado en medio de un mundo silencioso. Niega el tema de la libertad, aún presente en el recuerdo de los hombres, al menos por ahora y quizá incluso en una fase posterior de total esclavitud. Schopenhauer ha calado lo aparente de la individuación; pero su precepto de la libertad en el libro cuarto, la negación de la voluntad de vivir, es igualmente aparente: el menor influjo que tenga lo efímeramente individuado sobre su Absoluto negativo, la voluntad como cosa en sí, y cualquier liberación de su hechizo que no sea ilusoria, representan una brecha por la que se escaparía toda la metafísica de la voluntad. El determinismo total no es menos mítico que la totalidad en la lógica de Hegel. Schopenhauer fue idealista *malgré-lui-même*, portavoz del hechizo.

El *totum* es el *totem*. A la conciencia le sería absolutamente imposible desesperarse por el gris agobiante si no guardase el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en la totalidad negativa. Esta huella procede siempre de lo pasado como una esperanza a partir de su contrario, lo que tuvo que desaparecer o está condenado. Una tal interpretación se hallaría ciertamente a la altura de la última frase del texto de Benjamin sobre *Las afinidades electivas:* «La esperanza nos ha sido dada sólo por los que no la tienen.» Tienta con todo, buscar el sentido de la vida no en ella sin más, sino en los momentos felices. Ellos compensan en esta vida el que ya no tolere nada fuera de sí. Si Proust, el metafísico, irradia una fuerza incomparable, es porque se entregó a esta seducción con un ansia indómita de felicidad como ningún otro, sin guardarse para sí su yo. Pero Proust fue tan insobornable que su novela confirmó, a medida que avanzaba, que tampoco existe esa plenitud del momento salvado por el recuerdo. Proust estaba cercano al ámbito bergsoniano de experiencia, que elevó a teoría la idea de la sensualidad de la vida en su concreción; y, sin embargo, como heredero de la novela francesa del desengaño, fue también el crítico del bergsonianismo. La plenitud de la vida, un *lucus a non lucendo* incluso donde brilla, se vacía de contenido en su enorme tirantez con la muerte. Una vez que ésta es irrevocable, se convierte en ideología incluso la afirmación de un sentido accesible al esplendor de una experiencia fragmentaria, pero genuina. De ahí que en un pasaje central, la muerte de Bergotte, Proust haya ayudado a que la esperanza en la resurrección se exprese a tientas, oponiéndose de frente a la filosofía vitalista, si bien sin protegerse con las religiones positivas. Si la idea de una plenitud de la vida, incluida la que nos prometen las concepciones socialistas, no es la utopía por la cual se toma, es porque la avidez, lo que en el *Art nouveau* se llamó gozar de la vida, encierra en sí violencia y avasallamiento. Así como no hay esperanza sin satisfacción de los deseos, ésta a su vez se halla uncida al atroz contexto del principio de equivalencia, la misma negación de la esperanza. Plenitud implica siempre presunción. La conciencia de la vanidad de la fe en el más acá es lo que da a la teología su superioridad negativa sobre esa fe. Hasta ahí llega la verdad de los trenos por el vacío de la existencia. Sólo que la forma de mirar ese vacío no es desde dentro, cambiando las mentalidades, sino sólo

mediante la eliminación del principio que falla[illegible] terminaría desapareciendo también el ciclo de pl[illegible] anexión; hasta tal punto se hallan compenetrados met[illegible]ca y sistema de la vida.

Tan significativa como los términos vacío y absurdo es la palabra nihilismo. Jacobi fue el primero en emplearlo en sentido filosófico y Nietzsche lo adoptó, probablemente tomándolo de las noticias de los diarios sobre atentados rusos. Con una ironía a la que nuestros oídos se han hecho entretanto tan insensibles, lo aprovechó para denunciar lo contrario de lo que significaba la palabra en la praxis conspiradora: el cristianismo, como negación institucionalizada del deseo de vivir. La filosofía ya no ha podido renunciar a la palabra; pero la ha manipulado conformistamente, invirtiendo su dirección nietzscheana y haciendo que funcione como la quintaesencia de una situación a la que se acusa, o que se acusa a sí misma, de ser nada. Hay una inercia mental que ve en el nihilismo algo malo en todo caso, una situación que espera la inyección de sentido; resulta indiferente si la crítica de éste, atribuida al nihilismo, es fundada o no. Tales formas de hablar del nihilismo serán todo lo vagas que se quiera; pero valen para difamar. Con todo, lo que desmontan es un espantapájaros plantado por ellas mismas. La frase «todo es nada» es tan vacía como la palabra ser. Si Hegel las identificó en el movimiento del concepto, no fue para quedarse en la identidad de ambas, sino para avanzar y a la vez retroceder tras la abstracta nihilidad, poniendo en vez de una y otra lo determinado, cuya mera determinación basta según Hegel para hacerle ya más que nada. Afirmar que los hombres quieren la nada —Nietzsche lo sugiere a veces— sería para toda voluntad individual concreta una *hybris* ridícula, por más que la sociedad organizada lograse hacer la tierra inhabitable o volarla en pedazos. Creer en la nada. Bajo esta expresión es tan difícil pensar algo como bajo la misma nada; la palabra creer se refiere, legítima o ilegítimamente, a algo; y algo no puede ser, por definición, nada. La fe en la nada sería de tan mal gusto como la fe en el ser, sedante del espíritu, que se basta orgullosamente con el descubrimiento de la impostura. La indignación que hoy en día vuelve a ser atizada contra el nihilismo apenas podrá referirse a un mística que, descubriendo incluso en la nada, como *nihil privativum*, el algo que ésta niega, se entrega a la dialéctica producida por

la misma palabra *nada;* de lo que se trata en realidad, es más bien de movilizar una palabra odiada por todos e incompatible con la vivarachería de la sociedad, para simplemente difamar al que se niegue a asumir la herencia occidental de positividad suscribiendo que lo establecido tiene sentido. En cuanto a la charlatanería sobre el nihilismo de los valores y la ausencia de algo a que agarrarse, lo que hace es clamar por un remedio al nivel del mismo ámbito inferior de ese lenguaje. De este modo queda taponada la perspectiva de si el único estado digno del hombre no será aquél en que uno no pueda agarrarse ya a nada; un estado que permita al pensamiento comportarse al fin tan autónomamente como la filosofía se conformó siempre con exigírselo, impidiéndoselo al momento siguiente. Las superaciones son siempre peores que lo superado, incluidas las del nihilismo y entre éstas la de Nietzsche, que, contra su intención, suministró consignas al fascismo. El *nihil privativum* medieval entendió el concepto de la nada, no como autosemántico, sino como negación de algo; por eso se halla tan por encima de sus aplicadas superaciones como lo está la *imago* del nirvana, la nada como un algo. Aquellos para quienes desesperación no significa nada, pueden aún preguntar si no será mejor que no exista nada y no que exista algo. Una respuesta general es por ahora imposible. En cuanto le fuese dado juzgar a quien se puso a salvo cuando aún era tiempo, mejor sería para el que estuvo en un campo de concentración no haber nacido. Y, sin embargo, el relámpago de una mirada bastaría para que se desvaneciese el ideal de la nada; más aún, bastaría con un débil meneo de la cola un perro al que se le ha dado un buen bocado que olvida en seguida. Lo que de verdad tendría que responder un pensador a la pregunta de si es un nihilista es: demasiado poco; y quizá por frialdad, porque no tiene suficiente simpatía con lo que sufre. En la nada culmina la abstracción y lo abstracto es lo desechado. Beckett ha reaccionado de la única forma honesta a la situación del campo de concentración, que no nombra, como si se hallase bajo prohibición representarla. Para él, lo que es, es como el campo de concentración. En una ocasión habla de pena de muerte de por vida. La única esperanza que apunta es la de que ya no haya nada. También ella es rechazada por Beckett. De la hendidura de la inconsecuencia así formada emerge un mundo de imágenes de la nada, que su pluma retiene como un algo. Pero la

herencia de acción ahí encerrada, la perseverancia [illegible]temente estoica, están gritando en silencio que las cosas no pueden seguir igual. Un nihilismo así implica lo contrario de la identificación con la nada. Su gnosticismo ve en el mundo creado lo radicalmente malo, y en la negación de éste la posibilidad de otro, todavía por ser. Mientras el mundo sea lo que es, todas las imágenes de reconciliación, paz y tranquilidad se parecen a la imagen de la muerte. La menor diferencia que hubiese entre la nada y lo remansado en la tranquilidad, sería un refugio para la esperanza. Tierra de nadie entre dos mojones llamados ser y nada. La conciencia no debería superar esa zona; pero sí rescatar de ella aquello que escapa a la alternativa. Los nihilistas son los que oponen al nihilismo sus positividades cada vez más esqueléticas para conjurarse por medio de ellas con toda la infamia establecida y al fin con el mismo principio de la destrucción. La honra del pensamiento se halla en la defensa de lo llamado insultantemente nihilismo.

6. La resignación de Kant

La estructura antinómica del sistema kantiano ha expresado más que las contradicciones en que se enreda necesariamente la especulación sobre temas metafísicos; también dice algo desde el punto de vista de la filosofía de la historia. El poderoso influjo con que la crítica de la razón superó ampliamente su contenido gnoseológico debe ser atribuido a la fidelidad con que marcó el nivel de experiencia alcanzado por la conciencia. La historiografía filosófica considera como la aportación fundamental de la *Crítica de la razón pura* la concluyente separación entre conocimiento válido y metafísica. De hecho, se presentó por de pronto como teoría de los juicios científicos y nada más. Gnoseología y lógica en sentido amplio están orientadas a la exploración según leyes del mundo empírico. Con todo, Kant pretende más. La respuesta que da en el *medium* de la reflexión gnoseológica a las llamadas cuestiones metafísicas no tiene nada de neutral: propiamente no deberían éstas ser preguntadas. En este sentido, la *Crítica de la razón pura* preforma tanto la doctrina hegeliana de que lógica y metafísica son lo mismo, como la positivista, que, eludiendo a base de eliminarlas las preguntas de las que depende todo, las decide in-

directamente en sentido negativo. El Idealismo alemán ha extrapolado su metafísica a partir de la pretensión fundamental de una gnoseología, que se compromete a fundamentar el todo. De ser pensada hasta el fin la crítica de la razón, que niega un conocimiento objetivamente válido del Absoluto, juzga así precisamente lo Absoluto. El Idealismo lo puso de relieve. Ciertamente la consecuencia con que es pensado el tema lo invierte en su contrario y falso. A las tesis de Kant sobre la teoría de la ciencia, mucho más modestas objetivamente, les es atribuida una tesis contra la que se defendió con razón a pesar de su ineludibilidad. A base de consecuencias deducidas estrictamente de él, Kant es extendido contra sí mismo por encima de la teoría de las ciencias. El Idealismo trasgrede con su consecuencia la reserva metafísica de Kant; el puro pensamiento deductivo se convierte irresistiblemente en el Absoluto. Antipositivista era la confesión de Kant de que la razón se enreda necesariamente en esas antinomias que él resolvió luego con la razón *. Sin embargo, no desprecia el consuelo positivista de que el estrecho ámbito que le resta a la razón, tras la crtica a que es sometida como facultad, basta para arreglárselas; basta con tener un suelo firme bajo los pies. Así concuerda con la afirmación eminentemente burguesa de la propia estrechez. Desde la crítica hegeliana de Kant, el veredicto de la razón sobre si ella misma ha transgredido los límites de la posibilidad de la experiencia y si esto le es lícito, presupone ya una posición más allá de los ámbitos que figuran separados en el mapa kantiano, algo así como una tercera instancia **. El celo topológico de Kant

* «En consecuencia, un teorema dialéctico de la razón pura debe distinguirse de todas las proposiciones sofísticas por lo siguiente: que no se refiere a una cuestión lanzada sólo con cierta intención arbitraria, sino a una cuestión con la cual debe tropezar necesariamente la razón humana en su camino; y, en segundo lugar, que este teorema así como su opuesto, lleva consigo no sólo una apariencia artificial que desaparece no bien es conocida, sino una apariencia natural e inevitable que, sin inducir a error, sigue produciéndonos una ilusión y, por consiguiente, nunca logramos borrarla aunque podamos reducirla a la impotencia.» (KANT, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, 1967, II, 141; B 449 ss.)

** «suele insistirse mucho sobre los límites del pensamiento, de la razón, etc., y se afirma que no puede irse más allá del límite. En esta afirmación se halla la falta de consciencia de que por el hecho mismo de estar algo determinado como límite, ya por eso se halla superado. Pues una determinación, o límite, se halla determinada como limitación sólo en oposición a su otro en general,

presupone, sin dar cuenta de ello, como posibilidad de la decisión, la misma trascendencia sobre el ámbito discursivo sobre la que prohíbe juzgar positivamente. Esta instancia fue para el Idealismo alemán el sujeto absoluto, el «Espíritu»; él produce la dicotomía sujeto-objeto y con ella el límite del conocimiento limitado. Sin embargo, una vez que se ha gastado esa teoría metafísica del Espíritu, la intención delimitadora termina no limitando más que al cognoscente, al sujeto. La crítica se convierte en resignación. Perdida la confianza en la infinitud de la esencia que le anima, el sujeto se atrinchera contra su propio ser en la propia finitud y en lo finito. No ser molestado ni en la sublimación metafísica: eso es lo que quiere; el Absoluto acaba pareciéndole una preocupación ociosa. Tal es el lado represivo del criticismo, y los idealistas posteriores se hallaban tan por delante de su clase social como protestaron contra él. En el origen de lo que todavía Nietzsche alabó como honradez intelectual, acecha el odio del espíritu contra sí mismo, la furia interiorizada de los protestantes contra esa ramera que es la razón. Cuando la racionalidad elimina de sí la fantasía, todavía importante entre los ilustrados y en Saint-Simon, y complementariamente se agota por sí misma, es que está corrompida irracionalistamente. También el criticismo cambia de función; en él se repite la transformación de la burguesía de clase revolucionaria en conservadora. Eco de esta realidad filosófica es la maldad de un sentido común orgulloso de su propia estupidez, que hoy llena el mundo. Ella indica, *e contrario*, que no hay que respetar el límite, en cuyo culto ya casi están todos de acuerdo. Esa maldad es «positiva» y está marcada por la misma arbitrariedad de lo dispuesto subjetivamente que echa en el pensamiento especulativo el *common sense* representado por Babbit. La imagen de Kant para la tierra de la verdad, la isla en medio del océano, caracteriza objetivamente la felicidad intelectual en el rincón como una robinsonada; es lo mismo que pasó cuando el dinamismo de las fuerzas productivas destruyó bien rápidamente el idilio en que los pequeños burgueses —con razón desconfiados del dinamismo— se habrían quedado a gusto. Lo prosaico de la doctrina kantiana se opone crasamente al *pathos* kantiano de lo infinito. Una vez que la razón práctica posee

como en oposición a su ilimitado; el otro de una limitación es precisamente el más allá de éste.» (HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1956, II, 171; WW IV, 153.)

el primado sobre la teórica, ésta, también una forma de conducta, tendría que alcanzar asimismo lo que se supone al alcance de la superior, si es que no se quiere que el tajo entre entendimiento discursivo y razón destruya el mismo concepto de ésta. Sin embargo, a esto precisamente le empuja a Kant su concepción del método científico. A pesar de que no debería decirlo, tiene que hacerlo; la discordancia que el historiador del espíritu echa tan fácilmente a la cuenta del retraso de la metafísica de entonces, está producida por la cosa. La isla del conocimiento que Kant se precia de haber medido se convierte a su vez, en virtud de su limitación farisaica, en la mentira que proyecta sobre el conocimiento de lo ilimitado. Imposible atribuir al conocimiento de lo finito una verdad, que a su vez se deriva de un Absoluto —kantianamente: la razón— inaccesible para el conocimiento. El océano de la metáfora kantiana amenaza a cada instante con tragarse la isla.

7. Ansia de salvar y bloque

Pese a la imbécil calificación de poesía intelectual, no son ni una razón estética ni la satisfacción psicológica de un deseo, las que han dado a la filosofía metafísica, tal y como coincide en lo esencial con los grandes sistemas, más brillo que a las empiristas y positivistas. La calidad inmanente de un pensamiento, la fuerza, resistencia, fantasía que en él se manifiestan son, ya que no un *index veri,* por lo menos un indicio. Incluso en el caso de que Carnap y Mieses tuvieran más razón que Kant y Hegel, no podría ser ésta la verdad. El Kant de la crítica de la razón ha afirmado en la doctrina de las ideas la imposibilidad de la teoría sin metafísica. Pero el hecho de que la teoría sea posible implica ese derecho de la filosofía al que se atuvo el mismo Kant, que la deshacía como resultado de su obra. La salvación de la esfera inteligible no es sólo, como sabe todo el mundo, apologética protestante, sino que intenta intervenir en la misma dialéctica de la Ilustración allí donde ésta termina eliminando la razón misma. La construcción de la inmortalidad como postulado de la razón práctica testimonia hasta qué punto el ansia kantiana de salvar radica más profundamente que en el mero deseo de retener en medio del nominalismo y contra él algo de las ideas tradicionales. Ese postulado condena lo establecido por insufrible y confirma al espíritu que lo percibe. Si la razón kantiana se siente impulsada a esperar contra la razón, es porque no hay mejora en este mundo que alcance a hacer justicia a los muertos, porque ninguna afectaría a la injusticia de la muerte. El secreto de su filosofía es la imposibilidad de pensar la desesperación. Obligado por la convergencia de todos los pensamientos en un Absoluto, Kant no se conformó con la frontera absoluta entre éste y lo existente, que igualmente se vio obligado a trazar. A pesar de perseverar en las ideas metafísicas, prohibió el salto de la idea del Absoluto, quizá realizable en el futuro como la paz eterna, a la afirmación de que por tanto el Absoluto existe. Su filosofía, como todas por lo demás, se mueve alrededor del argumento ontológico. Con grandiosa ambigüedad ha dejado abierta la propia posición. La versión por Beethoven del himno kantianizante a la alegría acentuó kantianamente en el «tiene que» el «Tiene que morar un Padre eterno»; pero a este tema se oponen pasajes en los que Kant, en esto tan cercano a Schopenhauer como éste lo reclamó más tarde, desechó las ideas metafísicas, en particular la de inmortalidad, como presas en los esquemas de espacio y tiempo y por tanto a su vez limitadas. El paso a la afirmación, Kant lo desdeñó.

El bloque kantiano, la teoría de los límites del conocimiento positivo posible se deriva, incluso según la crítica de Hegel, del dualismo entre forma y contenido. La conciencia humana, así es argumentado antropológicamente, se halla condenada como a prisión perpetua en las formas del conocimiento tal y como le han sido dadas; lo que les afecta, carece de toda determinación y sólo la recibe de las formas de la conciencia. Pero las formas no son eso último que hace de ellas la descripción kantiana. La reciprocidad en que se hallan con el contenido real les hace a su vez desarrollarse. Claro que esto es incompatible con la concepción del bloque indestructible. Una vez que el sujeto es concebido como apercepción originaria, sería coherente considerar las formas como factores en un dinamismo; pero entonces su figura positiva es tan poco predeterminable para todo conocimiento futuro como cualquiera de los contenidos de que requiere para existir y con los cuales se transforma. Sólo en el caso de que la dicotomía de forma y contenido fuese absoluta, podría afirmar Kant que ella prohibe todo contenido procedente de las mismas formas, esto es, no material.

En cambio, si este elemento material pertenece a las mismas formas, entonces el bloque se revela como producido por el mismo sujeto al que coarta. La transposición del límite al sujeto, a su estructura trascendental-lógica, degrada al sujeto tanto como lo eleva. La conciencia ingenua, a la que el mismo Goethe tendía, de que todavía no sabemos, pero a pesar de todo tal vez se descubra aún, se halla más cerca de la verdad metafísica que el *ignoramus* kantiano. Su doctrina antiidealista del límite absoluto y la idealista del Saber absoluto no son de ningún modo tan opuestas como lo creyeron ambas, según el proceso mental de la *Fenomenología,* también la segunda viene a parar en la equiparación entre este proceso y el Saber absoluto; es decir, no tiene nada de trascendente.

Kant, que prohibía todo escarceo por mundos inteligibles, equipara el lado subjetivo de la ciencia newtoniana con el conocimiento y ve en su aspecto objetivo la verdad. Por tanto, hay que interpretar pregnantemente la cuestión kantiana acerca de la posibilidad de la metafísica como ciencia, preguntándose si la especulación satisface los criterios de un conocimiento orientado por el ideal de las matemáticas y de la llamada física clásica. El planteamiento kantiano, que presupone la metafísica como disposición natural, se refiere al cómo de un conocimiento dado por necesario y universalmente válido, por más que en realidad apunte a su qué, a su misma posibilidad. Y ésta es negada de acuerdo con el ideal científico. Sin embargo, esa ciencia, exenta de ulterior examen en virtud de sus resultados impresionantes, es producto de la sociedad burguesa. El rígido dualismo estructural en que se basa el modelo crítico kantiano duplica el de un sistema de producción en que las mercancías se desprenden de las máquinas igual que los fenómenos kantianos del mecanismo cognitivo; en que el material y su propia concreción es tan indiferente en comparación con la ganancia, como en Kant, que lo entrega al cuño de las formas a priori. El producto terminado, con su valor de cambio, se parece a los objetos que Kant hace producir subjetivamente y aceptar como objetividad. En la permanente *reductio ad hominem* de todos los fenómenos, el conocimiento se guía por los fines de la dominación interior y exterior; su expresión suprema es el principio de unidad, tomado de la producción descompuesta en actos parciales. El carácter dominador de la teoría kantiana se revela en que propiamente no se interese más que por el ámbito de poder de las afirmaciones científicas. La limitación del planteamiento kantiano a la experiencia científica organizada, su orientación por la validez y el subjetivismo gnoseológico, se compenetran de tal forma que no pueden ser separadas.

Mientras el examen subjetivo consista en la cuestión de la validez, todo conocimiento que no se halle sancionado científicamente, es decir, que no sea universal y necesario, será de calidad inferior; por eso tuvieron que fracasar todos los esfuerzos por emancipar la gnoseología kantiana del ámbito científico. Una vez dentro del enfoque identificante, es imposible recuperar como un complemento lo que se ha eliminado esencialmente; si es caso, reconocer la limitación del enfoque permitirá cambiarlo. De todos modos su incapacidad de hacer justicia a la experiencia viva, que es conocimiento, indica su falsedad, la incapacidad de cumplir lo que se propone, a saber: fundamentar la experiencia. En efecto, una tal fundamentación a base de lo fijo e invariable contradice lo que sabe de sí misma la experiencia, que, cuanto más se abre y se actualiza, tanto más cambia también sus propias formas. Experiencia incapaz de este cambio es incapaz de sí misma. A Kant no se le puede añadir teoremas gnoseológicos implícitos en él, porque su exclusión es central para la gnoseología kantiana; bien inequívocamente lo hace saber la pretensión sistemática de la doctrina de la razón pura. El sistema de Kant se compone de discos rojos de tráfico. El análisis estructural de orientación subjetiva no cambia el mundo tal y como le es dado a la conciencia burguesa ingenua, sino que se halla orgulloso de su «realismo empírico». Sólo que el nivel de su derecho a ser válido es para esa conciencia idéntico al de la abstracción. Posesa por el apriorismo de sus juicios sintéticos, la conciencia burguesa tiende a erradicar del conocimiento todo lo que no se someta a su reglamento. Irreflexivamente es respetada la división social del trabajo junto con la deficiencia que al cabo de doscientos años ha llegado a hacerse escandalosa: que las ciencias, organizadas como una especialidad, se hayan hecho ilegítimamente con el monopolio de la verdad. Los paralogismos de la gnoseología kantiana son, dicho burguesa y muy kantianamente, los cheques sin fondos, que fueron devueltos al desplegarse la ciencia en una actividad mecánica. La autoridad del concepto kantiano de verdad se convirtió en el Terror cuando prohibió pensar el Absoluto. Su ten-

dencia incesante es la prohibición lisa y llana de pensar. El bloque kantiano proyecta en la verdad la mutilación que la razón se infligió voluntariamente a sí misma como rito de iniciación a la ciencia. Por eso es tan escaso lo que pasa en Kant como conocimiento, si se le compara con la experiencia de los hombres reales, a la cual quisieron hacer justicia, por más que de forma errónea, los sistemas idealistas.

Difícilmente habría negado Kant que la idea de verdad deja en ridículo al ideal cientifista. Pero tal discordancia no se manifiesta de ningún modo sólo en lo que toca al *mundus intelligibilis*, sino en todo conocimiento realizado por una conciencia independiente. En este sentido el bloque kantiano es una apariencia que reniega de lo que en el espíritu, como dicen los últimos himnos de Hölderlin, se halla filosóficamente por delante de la filosofía. Esto no les era extraño a los idealistas; pero lo abierto cayó en ellos bajo el mismo hechizo que obligó a Kant a la contaminación de experiencia y ciencia. A pesar de que algunos impulsos idealistas buscaban lo abierto, esto ocurrió como ampliación del principio kantiano, y los contenidos se les hicieron todavía menos libres que a Kant. De ahí le viene su verdad al bloque kantiano: ha prevenido contra la mitología del concepto. Lo que se halla bien fundado es la sospecha social de que ese bloque, la barrera ante el Absoluto, es una misma cosa con la miseria del trabajo que mantiene a los hombres realmente bajo el mismo hechizo que Kant transfiguró en filosofía. La prisión en la inmanencia a que éste condena al espíritu tan honrada como cruelmente, es la prisión en la autoconservación, como la impone a los hombres una sociedad que no conserva más que una negación ya innecesaria. Si se rompiera la preocupación introvertida, propia de la historia natural, cambiaría con ello la posición de la conciencia frente a la verdad. Su posición actual está dictada por la objetividad que la retiene en su situación. La doctrina kantiana del bloque, a pesar de constituir un pedazo de la apariencia social, se halla fundada, sin embargo, tal y como la apariencia domina de hecho a los hombres. La separación entre sensibilidad y entendimiento, el nervio de la demostración del bloque, es a su vez producto social; el jorismos designa a la sensibilidad como víctima del entendimiento, porque la estructura del mundo no la satisface pese a todos los esfuerzos que se hacen en contra. La desaparición de sus condiciones sociales acarrearía ciertamente el fin de la separación; si los idealistas son ideólogos es porque, estando en medio de lo desgarrado, glorifican la reconciliación como realizada o la atribuyen a la totalidad de lo desgarrado. Sus esfuerzos por explicar el espíritu como unidad de sí mismo con lo diferente han sido tan consecuentes como inútiles. La misma autorreflexión afecta incluso a la tesis del primado de la razón práctica, que llega en línea recta de Kant a Marx a través de los idealistas. La dialéctica de la praxis exigiría asimismo abolición de praxis, de la producción por la producción, fachada universal de una praxis falsa. Tal es la razón materialista de los rasgos que se rebelan en la dialéctica negativa contra la doctrina oficial del materialismo. La componente de autonomía e irreductibilidad en el espíritu pudiera muy bien concordar con el primado del objeto. En cuanto el espíritu llama por su nombre las cadenas en que cae al encadenar a otros, se convierte *hic et nunc* en autónomo; donde esto ocurre él es, y no la entrampada praxis, el que anticipa la libertad. Los idealistas pusieron al espíritu por las nubes; pero cuando alguien lo tuvo, fue siempre una catástrofe.

8. «Mundus intelligibilis»

Frente a la construcción del bloque se encuentra en Kant la positiva de la metafísica en la razón práctica. Ciertamente, Kant no ha callado de ningún modo lo desesperado de esta segunda: «Pero, aunque de todos modos se conceda una facultad trascendental de la libertad para comenzar los cambios del mundo, por lo menos esa facultad sólo podría existir fuera del mundo (a pesar de que siempre será una audaz presunción suponer, fuera del conjunto de todas las intuiciones posibles, otro objeto que no puede darse en ninguna percepción posible)»[2]. El paréntesis sobre la «presunción audaz» declara el escepticismo de Kant sobre su propio *mundus intelligibilis*. Esa formulación de la nota a la antítesis de la tercera antinomia se acerca mucho al ateísmo. Lo que más tarde fue exigido con ahínco, recibe aquí el nombre de presunción teórica; la aversión desesperada de Kant por la ilusión de que el postulado sea un juicio de existencia, ha sido después evitada penosamente. Según este

[2] KANT, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires, 1967) II (B 479).

pasaje, lo que debería poder ser pensado como objeto al menos de una intuición posible tiene que ser pensado a la vez como inaccesible a toda intuición. La razón tendría que capitular ante esta contradicción, si la *hybris* de prescribirse su propio límite no le hubiese hecho antes reducirse irracionalmente a una esfera de validez a la que no está ligada objetivamente, como razón. En cambio, en el caso de que, como en los idealistas y también en los neokantianos, aceptase además dentro de sí la intuición de la razón infinita, la trascendencia quedaría virtualmente absorbida por la inmanencia del espíritu. Lo que Kant deja entrever con respecto a la libertad valdría tanto más respecto de Dios y la inmortalidad. En efecto, estas expresiones no se refieren a una mera posibilidad de comportamiento, sino que son por definición postulados de algo existente, sea cual sea su constitución. Aquí se requiere una «materia», incluso si tuviera, según Kant, que depender por completo de la intuición sensible, cuya posibilidad excluye de las ideas trascendentales. El *pathos* del inteligible kantiano es complemento de la dificultad de cerciorarse de él del modo que sea, incluido el pensamiento autónomo designado con el nombre de inteligible y que pudiera no referirse a nada real. Con todo, el movimiento de la *Crítica de la razón práctica* avanza hacia una positividad del mundo inteligible ajena a la intención de Kant. En cuanto el ámbito de lo que debe ser, separado enfáticamente de lo que es realmente, queda estatuido como reino de una esencia para sí y dotado de autoridad absoluta, asume, por más involuntariamente que fuera, merced a este procedimiento, el carácter de una segunda existencia. Pensamiento que no se refiere a algo, no es nada. Las ideas, el contenido de la metafísica, no pueden ser ni tangibles ni espejismos del pensamiento; de otro modo perderían toda objetividad, el inteligible sería devorado por el mismo sujeto que debía ser trascendido por la esfera inteligible. Un siglo después de Kant, la reducción del inteligible a lo imaginario llegó a ser el pecado capital del neorromanticismo y del *Art nouveau*, así como de la filosofía que se pensó a su medida, la fenomenología. El concepto del inteligible no se refiere ni a algo real ni a algo imaginario, sino que es una aporía. A base de defender no hay forma de salvar nada, ni en la tierra ni en el vacío cielo. El «sí, pero...» que intenta conservar algo frente al argumento crítico tiene ya la hechura de un testarudo establecerse en lo establecido, de un amarrarse, incompati-

ble con la idea de salvar en que se soltó el crispamiento de esa prolongada autoconservación. Nada puede ser salvado tal y como era, sin haber atravesado la puerta de su muerte. Así como la salvación es el impulso más íntimo de cualquier espíritu, no hay más esperanza que la del abandono sin condiciones tanto de lo que se trata de salvar como del espíritu que espera. El gesto de la esperanza consiste en no retener nada de lo que el sujeto quiere tomar como apoyo, de lo que él se promete que durará. En el espíritu no sólo del método de Hegel, sino también de la limitación kantiana, lo inteligible consistiría en superar ambos pensando sólo negativamente. Paradójicamente, la esfera inteligible a que apuntó Kant volvería a ser «fenómeno»: aquello que presenta al espíritu finito lo que le está oculto, aquello que él está obligado a pensar y que deforma en virtud de su propia finitud. El concepto del inteligible es la autonegación del espíritu finito. Lo que meramente es, se percata en el espíritu de su deficiencia. El adiós a la existencia empecinada en sí misma es para el espíritu el origen de lo que le distingue del principio, también en él presente, orientado a la dominación de la naturaleza. Esta conversión requiere que tampoco el espíritu se convierte a sí mismo en el existente; de lo contrario, se repite infinitamente lo siempre igual. La adversión contra la vida sería en el espíritu simplemente perversa de no culminar en la conciencia de sí. Falsa es la ascética que él exige de otro, buena la suya propia: en la negación de sí mismo se supera; esto no era tan ajeno, como se esperaría, a la *Metafísica de las costumbres* que Kant escribió más tarde. Para ser espíritu, éste tiene que saber que no se agota en aquello a que alcanza, en la finitud, a la que se asemeja. Por eso piensa lo que le sería inaccesible. Tal es la experiencia metafísica que inspira la filosofía de Kant, una vez que se ha extraído a ésta de su coraza metódica. La reflexión sobre si la metafísica es aún simplemente posible tiene que reflexionar la negación de lo finito exigida por la finitud. Este acertijo es el alma de la palabra inteligible. Si su concepción no es absolutamente inmotivada, ello se debe a la componente de autonomía que el espíritu perdió al absolutizarse y que alcanza como diferente, también en sí, de la realidad, cuando, en vez de volatilizar en espíritu todo lo que hay, se insiste en lo diferente. El espíritu participa, pese a todas sus mediaciones, de la realidad a la que él suplantó con su supuesta pureza trascendental. A pesar de que su parte de objetividad trascen-

dente no debe de ningún modo ser aislada y ontologizada, en ella mora discretamente la posibilidad de la metafísica. El concepto del ámbito inteligible sería el de algo que no es y que, sin embargo, no solamente no es. De acuerdo con las reglas de la esfera que se niega a sí misma en el ámbito inteligible, éste debería ser rechazado sin resistencia como imaginario. En ninguna otra parte es la verdad tan frágil como aquí. Puede degenerar en sustantivación de una fantasía en la que el pensamiento se figura poseer lo que perdió; el esfuerzo por comprenderlo se extravía a su vez fácilmente con la realidad. Nulo es el pensamiento que confunde lo pensado con lo real en ese paralogismo del argumento ontológico, que Kant hizo añicos. Pero el paralogismo lo produce la elevación inmediata a algo positivo de la negatividad, de la crítica a lo que meramente existe, como si la influencia de lo que es garantizase que lo que es se halle libre de esa insuficiencia. La negación de la negación no es positiva ni siquiera en el extremo. Kant llamó a la dialéctica trascendental una lógica de la apariencia, es decir, la doctrina de las contradicciones en que se enreda inevitablemente todo discurso sobre lo trascendente como conocible positivamente. Su veredicto no fue superado por el esfuerzo con que Hegel hizo de la lógica de la apariencia la lógica de la verdad. Sólo que con el veredicto sobre la apariencia no se acaba la reflexión. Una vez que la apariencia se hace consciente de sí misma, deja de ser lo que era. Lo que los seres limitados dicen sobre la trascendencia es la apariencia de ésta; pero, como bien notó Kant, una apariencia necesaria. De ahí tiene la salvación de la apariencia, objeto de la estética, su incomparable importancia metafísica.

9. Neutralización

En los países anglosajones se le llama mucho a Kant, eufemísticamente, agnóstico. Pero por poco que quede así en pie de la riqueza de su filosofía, esa atroz simplificación no es simplemente un disparate. La estructura antinómica de la doctrina kantiana, que sobrevive al fin de las antinomias, puede ser traducida simplificadamente como una indicación al pensamiento de abstenerse de preguntas ociosas. Su nivel es superior a la figura vulgar de la *skepsis* burguesa, cuya solidez sólo toma en serio lo que se tiene bien tenido. Pero Kant no estaba libre por completo de

esta actitud. Si ha disfrutado en Alemania de una autoridad mucho más amplia que el influjo de sus pensamientos, ello se debe a que en el imperativo categórico, y ya en las ideas de la *Crítica de la razón pura*, añade, levantando el dedo, un poco de ese superior que había desairado; suplemento al que a la burguesía le costaría tanto renunciar como a su domingo, la parodia de la liberación del trabajo. Lo que el rigorismo tenía de pastelero se acopló bien a la tendencia a convertir todo lo espiritual en ornamento neutral. Tras la victoria de la Revolución, o, donde ésta no tuvo lugar, en el aburguesamiento que imperceptiblemente se fue imponiendo, la tendencia neutralizante acabó conquistando toda la escena del espíritu, incluidos los teoremas que la emancipación burguesa utilizó antes como armas. Desde que estos teoremas dejaron de ser útiles a la clase victoriosa, perdieron todo interés en el doble sentido de la palabra; Spengler lo notó bien agudamente a Rousseau. La función del espíritu en la sociedad es subalterna, por más ideológicamente que ésta le alabe. El *non liquet* kantiano contribuyó a transformar la crítica de una religión aliada con el feudalismo en la indiferencia que bajo el nombre de tolerancia se disfrazó de humanidad. El espíritu, sea como metafísica, sea como arte, se neutraliza tanto más cuanto más se desconecta de la praxis posible; una desconexión en que la sociedad cifró con orgullo su cultura. La relación práctica era todavía evidente en las Ideas metafísicas de Kant. En ellas trataba la sociedad burguesa de ir más allá de su propio y limitado principio, como alzándose sobre sí misma. Un tal espíritu se está convirtiendo en inaceptable, y la cultura en el compromiso entre su forma aprovechable burguesamente y lo que hay en ella de *untragbar*, como se dice en el alemán de moda, que es proyectado en una lejanía inaccesible. Las circunstancias materiales son ya la puntilla. Bajo la imposición de invertir cada vez más, el capital se apodera del espíritu, cuyas objetivaciones, en virtud de la objetualización que le es propia e inevitable, incitan a convertir en propiedad, en mercancías. El agrado desinteresado de la estética transfigura y degrada al espíritu, conformándose con contemplar, admirar y al fin venerar ciegamente y fuera de cualquier relación todo lo que alguna vez ha sido creado y pensado; el contenido de verdad es pasado por alto. A medida que todo va quedando reducido a mercancía, un sarcasmo objetivo estetiza utilitaristamente la cultura. La filosofía se convierte en mani-

festación del espíritu como un objeto de exposición. El demonio no es ya objeto de miedo, ni Dios de esperanza; este hecho religioso, cuyos orígenes fueron perseguidos por Bernard Groethuysen hasta los siglos XVIII y XVII, se dilata sobre una metafísica, en la que perdura el recuerdo de Dios y del diablo incluso donde reflexiona críticamente aquel miedo y aquella esperanza. Lo que tendría que ser para los hombres lo más urgente en el sentido menos ideológico posible, desaparece; objetivamente se le ha hecho problemático; subjetivamente, la trama social y la sobrecarga permanente producida por la presión uniformadora no conceden ni tiempo ni fuerzas para reflexionar sobre ello. No es que las preguntas estén resueltas; tampoco se ha demostrado su insolubilidad; simplemente están olvidadas; y sólo se habla de ellas para acunarlas tanto más profundamente en su sueño pernicioso. Según Goethe, Eckermann no necesitaba haber leído a Kant porque su filosofía había surtido ya su efecto y pasado a la conciencia universal; esa sentencia fatal ha triunfado en la socialización de la indiferencia metafísica.

Pero la indiferencia de la conciencia frente a las cuestiones metafísicas, que ninguna satisfacción en el más allá compensaría, apenas puede ser indiferente para la misma metafísica. En ella se oculta algo espantoso, que dejaría a los hombres sin aliento si éstos no lo reprimiesen. Sería como para perderse en especulaciones antropológicas sobre si el cambio evolutivo que procuró a la especie hombre la conciencia abierta, y con ella la de la muerte, no contradirá a una constitución animal conservada en medio de todo y que impide soportar esa conciencia. Entonces, para poder sobrevivir habría que pagar el precio de una limitación de la conciencia, que protegiese a ésta de sí misma, es decir, de la conciencia de la muerte. Desde el momento en que sólo una sociedad como debe ser abriría la posibilidad de una vida auténtica, resulta desesperada la perspectiva de que la pobreza de luces de todas las ideologías proviniera como biológicamente de la necesidad de la propia conservación y no tuviese en absoluto por qué desaparecer con una estructuración adecuada de la sociedad. Esta, en su estado actual, simula que no hay que temer a la muerte y sabotea toda reflexión sobre ella. Al pesimismo de Schopenhauer le llamó la atención lo poco que suelen preocuparse los hombres de la muerte *media in vita.* Igual que, cien años más tarde, Heidegger ha interpretado esta indiferencia a partir de la esencia humana en vez de recurrir a los hombres como productos de la historia. Ambos convierten en metafísica la falta de sensibilidad ante ella. En todo caso, por aquí se puede medir la profundidad a que alcanza la neutralización, un existencial de la conciencia burguesa Contra lo que inculca el espíritu, esto es contra una tradición romántica que perdura más allá del romanticismo, esa profundidad levanta dudas sobre si las cosas eran tan distintas en los tiempos que se supone cubiertos metafísicamente, ésos a los que Lukács llamó en su juventud los tiempos llenos de sentido. La tradición arrastra un paralogismo. La coherencia de una cultura, la obligatoriedad colectiva de concepciones metafísicas, su poder sobre la vida, no garantizan su verdad. Ia posibilidad de experiencia metafísica se hermana antes con la de libertad, y de ésta sólo es capaz un sujeto desplegado, que ha roto con todas las sujeciones alabadas como saludables. Por el contrario, quien se halla preso letárgicamente en la idea sancionada socialmente de tiempos supuestamente felices, se encuentra en afinidad con los que creen positivamente en los hechos. El yo tiene que hallar, fortalecido históricamente para poder concebir por encima de la inmediatez del principio de la realidad la idea de lo que es más que lo existente. Cualquier orden que se cierra en sí mismo como sentido se cierra también contra la posibilidad que supera todo orden. Con respecto a la teología, la metafísica no es sólo su secularización en el concepto, estadio posterior históricamente que vio en ella la doctrina positivista. Esa crítica de la teología la conserva, abriendo a los hombres como posibilidad aquello con que la teología les envileció al imponérselo. El cosmos del espíritu recibió su merecido al ser volado por las fuerzas que anudó. Beethoven es más metafísico con su autonomía que el *ordo* de Bach; por eso es también más verdadero. Experiencia liberada subjetivamente y experiencia metafísica convergen en humanidad. No hay expresión de esperanza que no esté hecha a base de la expresión de lo humano; ella irradia de las grandes obras de arte, incluso en la era de su enmudecimiento, con más fuerza que de los textos teológicos tradicionales; en ninguna parte más inequívocamente que en algunos momentos de Beethoven. Lo que anuncia que no todo es en vano, existe gracias a la simpatía con lo humano, autorreflexión de la naturaleza en los sujetos; sólo en la experiencia de la naturaleza que es uno mismo supera el genio a la naturaleza. En la doctrina del inteligible, Kant trazó como ningún

[illegible] la constelación de lo humano y lo trascendente; [illegible] esto sigue siendo venerable. Antes de que la humanidad abriese los ojos, la presión objetiva de la miseria de la vida hizo que los hombres quedaran absorbidos por la infamia de lo más inmediato; encerrar el sentido en la inmanencia de la vida no es más que camuflar una inhibición. Desde que simplemente hay algo así como sociedad organizada, un sistema sólido, autárquico, el impulso por abandonarlo no pasó de débil. A un niño que no hubiese sido manipulado de antemano le tendría que chocar en su cantoral protestante lo pobre y vacío de la parte encabezada con el título *Postrimerías*, comparada con todas las ejercitaciones en lo que los creyentes tienen que creer y cómo deben comportarse. El reverso de la antigua sospecha de que las religiones son el lugar en que siguieron proliferando la magia y la superstición, consiste en las religiones positivas en que su núcleo, la esperanza en el más allá, no fue casi nunca tan importante como lo exigió su concepto. La especulación metafísica coincide con la filosofía de la historia en no confiar la posibilidad de una conciencia como debe ser —incluida la conciencia de las postrimerías—, sino a un futuro liberado de la materia de la vida. La maldición de la metafísica consiste, más que en abandonar los límites de lo meramente existente, en ornarlo y consolidarlo, haciendo de él una instancia metafísica. Ese «todo es vanidad» con el que los grandes teólogos pensaron, desde Salomón, sobre la inmanencia, es demasiado abstracto como para poder escapar a ella. Una vez que los hombres se han asegurado de lo indiferente que es su existencia, dejan de protestar; mientras no cambian su actitud frente a la existencia, también lo otro, distinto de ella, es para ellos vanidad. Todo el que acusa a lo existente de no ser nada, sin diferenciar y sin guardar una perspectiva a lo posible, se hace cómplice de una actividad maquinal y embrutecida. La animalización en que viene a parar una tal praxis totalizante es peor que la animalidad originaria, pues se convierte a sí misma en principio. Las ramplonas prédicas de capuchino sobre la vanidad de la inmanencia liquidan en secreto la misma trascendencia, que sólo se alimenta de experiencias inmanentes. Con todo, la neutralización, hondamente conjurada con esa indiferencia, ha sobrevivido hasta ahora las catástrofes que según los trompetazos de los apologetas han arrojado de nuevo a los hombres a lo que les concierne radicalmente. Y es que la constitución fundamental de la sociedad no ha cam-

biado. Ella hace que, pese a algunos valientes contraataques protestantes, la resurrección, forzada por la miseria, de la teología y filosofía se halle condenada a convertirse en un paso hacia la acomodación. No hay rebelión de la mera conciencia que pueda superarlo. También en la conciencia de los sujetos la sociedad burguesa prefiere la destrucción total, objetivamente latente en ella, a elevarse a reflexiones capaces de amenazar su fundamento. Los intereses metafísicos de los hombres requerirían la percepción sin recortes de sus intereses materiales. Mientras éstos les están encubiertos, los sujetos viven bajo el velo de la bayadera. Sólo cuando lo que es puede ser cambiado, deja lo que es de ser el todo.

10. «Sólo una metáfora»

Decenios tras haber compuesto la música para el *Extasis* de George, Arnold Schönberg escribió un comentario en que el poema es alabado como anticipación profética de las vivencias de los astronautas. Al rebajar así ingenuamente una de sus piezas más importantes al nivel de la *science fiction*, procedía, sin pretenderlo, impulsado por la miseria de la metafísica. Sin duda que en ese poema neorromántico el contenido narrativo, el rostro del que pone el pie en otro planeta, es metáfora de algo interior, del embelesamiento y elevación en el recuerdo de Maximino. El éxtasis no ocurre en el espacio, ni siquiera en el de la experiencia cósmica, por más que se vea obligado a tomar sus imágenes de ésta. Pero precisamente esto revela la razón objetiva de una interpretación tan excesivamente terrena. Igual de bárbaro sería tomar literalmente la promesa de la teología. Sólo un respeto acumulado históricamente inhibe la conciencia en este punto. Y del ámbito teológico está tomado el arrobamiento poético, lo mismo que el lenguaje simbólico de todo el ciclo. Religión *à la lettre* se parece ya a la *science fiction;* el viaje espacial conduciría al cielo real prometido. Los teólogos no pudieron contener reflexiones infantiles sobre las consecuencias de los cohetes para su Cristología, mientras que a su vez el infantilismo del interés por los viajes espaciales revela el infantilismo latente en los mensajes salvíficos. Poniendo por caso que éstos fueran purificados de toda referencia concreta, absolutamente sublimados, caerían en la más espantosa perplejidad a la hora de decir qué

representan. En el caso de que cada símbolo no simbolice que otro símbolo, también conceptual, su núcleo estará vacío, y con él la religión. Tal es la actual antinomia de la conciencia teológica. Quien mejor se las arreglaría aún con ella sería el cristianismo primitivo —y anacrónico— de Tolstoi: la imitación de Cristo *hic et nunc*, sin pensar, a ojos cerrados. Algo de la antinomia se esconde ya en la construcción del *Fausto*. Con el verso: «La buena nueva la escucho, sólo que no tengo fe», interpreta su profunda emoción, que le protege del suicidio, como retorno a tradiciones consoladoras, pero engañosas, de su niñez. Con todo, es redimido en el cielo mariano. La poesía no decide si su proceso refuta la *skepsis* del pensamiento maduro o si su última palabra es a su vez un símbolo —«sólo una metáfora»—, que seculariza la trascendencia, por el estilo de Hegel, en la imagen de la totalidad de una inmanencia colmada. A quien cosifica la trascendencia puede acusársele con razón, como lo hizo Karl Kraus, de falta de fantasía, de hostilidad contra el espíritu, y en ésta, de traición a la trascendencia. Por el contrario, de ser totalmente eliminada la posibilidad, por lejana y débil que sea, de una redención en lo existente, el espíritu se convertiría en ilusión, para terminar el sujeto finito, condicionado, meramente existente, siendo divinizado como portador del espíritu. A esta paradoja de lo trascendente respondía la visión de Rimbaud de una humanidad liberada de la opresión, como la verdadera divinidad. El kantiano a lo clásico Mynona hizo después revelarse al Idealismo como *hybris*, mitologizando el sujeto a las claras. Con tales consecuencias especulativas se entenderían fácilmente *science fiction* y cohetería. Si realmente entre todos los astros sólo la tierra se hallase habitada por seres racionales, ésta sería una conclusión metafísica cuya idiotez fue denunciada por la metafísica; los hombres resultarían ser realmente los dioses, sólo que bajo el hechizo que les impide saberlo. ¡Y qué dioses! Ciertamente sin autoridad sobre el cosmos: las especulaciones volverían, gracias a Dios, a deshacerse.

De todos modos, no hay especulación metafísica que no esté abocada fatalmente a lo apócrifo. Lo que hay de ideológicamente falso en la concepción de la trascendencia es la separación entre cuerpo y alma, reflejo de la división del trabajo. Así se llega a la idolatrización de la *res cogitans* como principio dominador de la naturaleza, y a una negación de la materia, que se desharía en el concepto de una

trascendencia más allá de la culpa universal. Por el contrario, la esperanza va unida, como en la canción de Mignon, al cuerpo transfigurado. La metafísica no quiere oír nada de eso, de mancharse con lo material. Por eso traspasa el límite de la fe inferior en los espíritus. Entre la sustantivación de un espíritu incorpóreo y no obstante individuado —¿qué conservaría si no la teología entre las manos?— y la afirmación fraudulenta de la existencia de seres puramente espirituales por el espiritismo, no hay más diferencia que la dignidad histórica de que se halla revestido el concepto de espíritu. Exito social, poder, se convierten gracias a esa dignidad en el criterio de la verdad metafísica. *Spiritualismus* —esto es, en alemán la doctrina del espíritu como principio sustancial individual— es, quitadas las letras finales, la palabra inglesa para espiritismo. La ambigüedad procede de las dificultades gnoseológicas que antaño movieron a los idealistas a construir un trascendental o absoluto por encima del análisis de la conciencia individual. La conciencia individual es un pedazo de mundo espaciotemporal carente de prerrogativas sobre éste y humanamente imposible de imaginar separado del mundo corpóreo. En cambio, la construcción idealista, que intenta eliminar el resto terrenal, se convierte en vacía tan pronto como erradica esa egoidad que era el modelo del concepto de Espíritu. De ahí la suposición de una egoidad no sensible que, a pesar de eso, se manifestaría contra su propia esencia, como existencia en el tiempo y el espacio. En el estado actual de la cosmología cielo e infierno, como realidades en el espacio, son simples arcaísmos. Ello relegaría la inmortalidad a cosa de los espíritus, le daría algo de fantasmagórico e irreal, que se burla de su propio concepto. La dogmática cristiana, que pensó la resurrección de las almas junto con la de la carne, era metafísicamente más consecuente y, si se quiere, más ilustrada que la metafísica especulativa; la esperanza se refiere a una resurrección corporal y se sabe privada de lo mejor que hay en ella al ser espiritualizada. Con esta espiritualización, la frescalería de la especulación metafísica crece hasta lo insoportable. El conocimiento se inclina profundamente del lado de la mortalidad absoluta, que le resulta insoportable, haciéndose ante ella absolutamente indiferente. A ello impulsa la idea de verdad, la primera entre las ideas metafísicas. Quien cree en Dios, por eso mismo no puede creer en él. La posibilidad a que se refiere el nombre de la divinidad, la retiene el que no cree. Así como la prohibición de

las imágenes se extendió antaño a la pronunciación del nombre de Dios, tal prohibición ha llegado a ser sospechosa de superstición incluso en esa forma. Hoy se ha agravado, hasta constituir un sacrilegio y sabotaje contra la esperanza el mero hecho de pensar en ella. Tan bajo ha caído en su historia la verdad metafísica que niega en vano la historia, la creciente desmitologización. Sin embargo, ésta se devora a sí misma como lo hicieron los dioses míticos preferentemente con sus hijos. Al no dejar nada más que lo meramente existente, se vuelve al mito. Y es que éste no es otra cosa que el cerrado sistema de la inmanencia de lo que existe. A esta contradicción se ha retirado la metafísica actual. Al pensamiento que intenta eliminar la' contradicción, le amenaza la falsedad por ambos lados.

11. Apariencia de lo otro

El argumento ontológico ha resucitado en la dialéctica hegeliana pese a la crítica kantiana y como absorbiéndola en sí. Pero en vano. Desde el momento en que Hegel resuelve consecuentemente lo diferente en la pura identidad, el concepto pasa a ser garantía de lo no conceptual, la trascendencia es capturada por la inmanencia del espíritu y prácticamente eliminada al convertirse en la totalidad de éste. Cuanto más se va deshaciendo luego la trascendencia ante la ilustración en el mundo y en el espíritu, tanto más se convierte en el arcano, como si se concentrara por encima de todas las mediaciones en una cima inaccesible. En este sentido, la teología antihistórica de lo simplemente distinto tiene su demostración histórica. La cuestión de la metafísica se agudiza en la de si esto totalmente abstracto, tenue, vago, es su última línea defensiva, ya perdida, o si la metafísica no sobrevive más que en lo más pequeño y desastrado, en el estado de total insignificancia, que convierte en razonable a una razón autosuficiente y operante tanto sin resistencia como sin reflexión. La tesis del Positivismo es la nulidad también de la metafísica, a pesar de que haya huido de la profanidad. Hasta la idea de verdad, con la cual se inició el Positivismo, resulta eliminada. Wittgenstein ha tenido el mérito de mostrarlo, por bien que su precepto del silencio case con la metafísica dogmática, falsamente resucitada, y sea indistinguible de la credulidad mudamente extasiada en el ser. Lo que no resulte afectado por la desmitologización

ni se preste a servir de justificante apologético, no [illegible] de argumento alguno —cuya esfera es siempre [illegible]ca—. La experiencia de que el pensamiento que no se decapita, desemboca en la trascendencia; su meta sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufrimiento establecido, sino incluso fuese revocado el que ocurrió irrevocablemente. La convergencia de todos los pensamientos en el concepto de algo distinto del ente inefable, del mundo, es distinto del principio infinitesimal, por medio del cual Leibniz y Kant trataron de hacer conmensurable la idea de la trascendencia con la ciencia; es la falibilidad de ésta, su confusión entre ansiedad y dominación de la naturaleza la que induce la experiencia correctiva de la convergencia. El mundo es peor y mejor que el infierno. Peor, porque ni siquiera si la realidad fuera la nada, sería ésta el Absoluto al que representa al fin y al cabo conciliantemente hasta en el nirvana de Schopenhauer. El sistema irremisiblemente cerrado de la inmanencia rechaza incluso el sentido que ve en el mundo la especulación india, cuando lo tiene por el sueño de un mal demonio; Schopenhauer se equivoca, porque declara inmediatamente a la ley que mantiene la inmanencia en su propio hechizo como lo esencial, cuando esto se halla excluido de la inmanencia y es irrepresentable de no ser transcendentemente. Mejor, porque la absoluta coherencia que Schopenhauer adjudica al curso del mundo es el principio de identidad, tomado a su vez del sistema idealista y tan engañoso como todo principio. Como en Kafka, el trastornado y dañado curso del mundo es inconmensurable, incluso con el sentido que constituyen su pura absurdidad y ceguera, irreconstruible astringentemente a partir de éstas como principio. El curso del mundo se resiste a los esfuerzos de la conciencia desesperada por hacer de la desesperación lo Absoluto. Ni él es absolutamente cerrado, ni lo es la desesperación absoluta, sino que ésta es su cerrazón. Por frágiles que sean en él todas las huellas de lo otro, por mucho que toda felicidad se halle deformada por su propia revocabilidad, con todo en las grietas que desmienten la identidad lo existente se halla cargado con las promesas, constantemente rotas, de eso otro. Toda felicidad es fragmento de la felicidad total, que se niega ella misma a los hombres y que éstos se niegan a sí mismos. La convergencia, lo otro de la historia prometido humanamente, alude con constancia a lo mismo que la ontología sitúa ilegítimamente antes de la historia o exime de-

ella. El concepto no es real, como querría el argumento ontológico; pero no podría ser pensado de no haber algo en la cosa que impulsase a él. Kraus, en vez de ser un metafísico liberal y romántico, se mantuvo acorazado contra toda afirmación palpable y fantasiosamente desfantasiada de la trascendencia, y prefirió, antes que eliminarla, interpretarla nostálgicamente, a partir de la añoranza. El concepto de la resurrección corresponde a creaturas, no a productos, y su presencia en configuraciones espirituales muestra la falsedad de éstas; la metafísica no puede resucitar; pero quizá no nazca hasta que se realice lo pensado bajo su nombre. Algo de esto se halla anticipado en el arte. La obra de Nietzsche rebosa de invectivas contra la metafísica; pero ninguna fórmula la describe más fielmente que la de Zoroastro: sólo loco, sólo poeta. El artista pensante comprendió el arte impensado. Un pensamiento que no capitula ante lo miserablemente óntico, queda fulminado ante los criterios de éste, la verdad convertida en falsedad, la filosofía en chifladura. Pese a todo, la filosofía no puede abdicar; de otro modo la estolidez triunfaría en la implantación real de la antirrazón. *Aux sots je préfère les fous.* La chifladura es la verdad como la tienen que padecer los hombres en cuanto cejan en ella en medio de lo falso. El arte es apariencia incluso en su mayor sublimidad; pero la apariencia, lo que hay en él de irresistible, le viene de algo que no es aparente. Al deshacerse del juicio, el arte, sobre todo el tachado de nihilista, dice que no todo es sólo nada. De otro modo sería lo que siempre es: pálido, indefinido, indiferente. No hay luz sobre los hombres y las cosas en que no se refleje la trascendencia. Hay algo indestructible en la resistencia contra el mundo fungible del cambio: la del ojo que se niega a que los colores del mundo sean aniquilados. En la apariencia se le ha trabado la lengua a lo no aparente.

12. Autorreflexión de la dialéctica

Hay que preguntarse si la metafísica, como saber acerca del Absoluto, será simplemente posible sin la construcción del Saber absoluto, ese idealismo que da su título al último capítulo de la *Fenomenología* de Hegel. Quien trate del Absoluto, ¿no hace necesariamente de él el órgano pensante que lo domina y por eso precisamente Absoluto? Por otra parte, la dialéctica, al pasar a una metafísica que no

es simplemente homogénea con ella, ¿no infringe su propio y estricto concepto de negatividad? La dialéctica es la totalidad del saber negativo y no tolera ningún otro junto a sí; incluso como negativa sigue arrastrando todavía de la positiva, del sistema, el mandamiento de la exclusividad. De acuerdo con este razonamiento, tendría que negar la conciencia no dialéctica como finita y falible. La dialéctica prohibió siempre en todas sus figuras históricas salir de ella. Queriendo o sin querer, de hecho medió conceptualmente entre el Espíritu absoluto y el finto; esto le atrajo en constante intermitencia la enemistad de la teología. A pesar de que piensa el Absoluto, como mediada por él sigue perteneciendo al pensamiento condicionado. Si el Absoluto hegeliano es la secularización de la divinidad, también hace precisamente eso: secularizarla; como totalidad del Espíritu, ese Absoluto sigue encadenado a su modelo finitamente humano. En cambio, si un pensamiento plenamente consciente de ello se pone a tantear más allá de sí, llamando a lo otro simplemente inconmensurable consigo y pensándolo a pesar de todo, sólo hallará entonces cobijo en la tradición dogmática; extraño a su contenido y desavenido con él, se encontrará otra vez tal pensamiento condenado a la doble verdad, incompatible con la idea de lo verdadero. La metafísica depende de si es posible superar honradamente esta aporía. Para ello, la dialéctica, copia fiel del universal contexto de ofuscación a la vez que su crítica, tiene que volverse también contra sí misma en un último movimiento. La crítica de todo lo particular que se pone absolutamente a sí mismo es por la otra cara crítica de la sombra de absolutez que le cubre a ella misma, ya que, pese a su impulso, se halla confinada en el medio del concepto. Su forma de destruir la existencia de identidad la reconoce en su crítica. De ahí que no llegue más allá de ella. Sólo que le marca alrededor con la apariencia del Saber absoluto como círculo mágico. La reflexión sobre sí misma es la encargada en la dialéctica de borrar esta apariencia convirtiéndose en una negación de la negación que no por eso pase a ser positiva. La dialéctica no se halla a salvo del universal contexto objetivo de ofuscación, sino que es su autoconciencia. Su meta objetiva es escapar a él desde dentro. La fuerza para evadirse le viene del sistema de la inmanencia; así se le aplica de nuevo la sentencia de Hegel, según la cual la dialéctica absorbe la fuerza del enemigo, la vuelve contra él; pero no sólo en cada paso dialéctico, sino

al final, en el todo. Con los medios de la lógica, la dialéctica aguarda su carácter coactivo esperando que ceda. Y es que coacción es en sí misma la apariencia mítica, la identidad impuesta. En cambio, el Absoluto, como lo presiente la metafísica, sería lo diferente en sí, que no afloraría hasta que se deshiciera la imposición de la identidad. Sin la tesis de la identidad, la dialéctica no es el todo; pero tampoco es un pecado capital abandonarla en un paso dialéctico. A la esencia de la dialéctica negativa pertenece que no se tranquilice en sí misma como si fuese total; tal es su forma de esperanza. Kant ha señalado algo de eso en la doctrina de una cosa en sí que trasciende los mecanismos de identificación. Por apodíctica que haya sido la crítica de sus sucesores contra esa teoría, éstos reforzaron el hechizo tan reaccionariamente como reaccionaria fue en conjunto la burguesía postrevolucionaria: lo que hicieron fue personificar la misma coacción como Absoluto. Ciertamente, el mismo Kant, cuando hacía de la cosa en sí la esencia inteligible, a pesar de haber concebido la trascendencia como lo diferente, equiparaba ésta con el sujeto absoluto y en medio de todo seguía obedeciendo al principio de identidad. De este modo el mismo proceso del conocimiento, que según Kant se acerca asintóticamente a la cosa trascendente, va desplazando a ésta, por así decirlo, delante de sí y alejándola de la conciencia. Las identificaciones del Absoluto lo trasponen al hombre, de quien procede el principio de identidad; como a veces confiesan y se lo puede reprochar contundentemente la Ilustración caso por caso, son antropomorfismos. Por eso se desvanece el Absoluto en cuanto se le acerca el espíritu; su acercamiento es espejismo. Con todo, lograr la eliminación de cualquier antropomorfismo, y con ello el fin del sistema de la ofuscación termina probablemente coincidiendo con este sistema, la identidad absoluta. Negar el secreto a base de identificar, quitándole trozo tras trozo, no es su solución. Por el contrario, para él es un juego poner en evidencia al dominio de la naturaleza recordándole la impotencia de su poder. La Ilustración no deja en pie de las verdades metafísicas prácticamente nada; *presque rien*, según se dice en música desde fines del siglo XIX. Como Goethe lo representó en su *Nueva Melusina* con la parábola de la cajita, llegando hasta el límite de lo expresable, cada vez es menos lo que se escapa, cada vez más invisible; tal es la razón tanto gnoseológica como histórica —en el sentido de la filosofía de la historia— de que la metafísica emigre a la micrología.

La micrología es el lugar de la metafísica, su refugio ante la totalidad. A pesar de que la inmanencia no debe ser divinizada ni en su dependencia ni como totalidad sustancial, no hay otra forma de expresar un Absoluto más que en materiales y categorías de la inmanencia. Por definición, la metafísica no es posible como sistema deductivo de juicios sobre lo existente. Tampoco se puede tomar como modelo para ella lo absolutamente distinto, que se burlaría terriblemente del pensamiento. Es decir, que sólo sería posible como constelación legible de lo que existe. De aquí recibiría la materia que requiere para existir, pero sin transfigurar la existencia de sus elementos, sino reuniéndolos en una configuración en la que compondrían una escritura. Para ello tiene que ser experta en deseos. Una de las tesis generales de la ilustración europea, ya desde Xenófanes, es que el deseo es mal padre para el pensamiento; y la máxima no ha perdido nada de su actualidad para los intentos ontológicos restauradores. Sin embargo, también el pensamiento es una conducta y encierra en sí la necesidad de algo, comenzando por la premura de la vida. Esa necesidad es la base del pensamiento, incluso donde es rechazado el *wishful thinking*. El motor de la necesidad es el del esfuerzo que envuelve el pensamiento como acción. De ahí que el objeto de crítica no sea la necesidad que encierra el pensamiento, sino la relación entre ambos. Pero la necesidad del pensamiento quiere que se piense. A la vez que exige ser negada por el pensamiento, y que tiene que desaparecer en él para satisfacerse realmente, pervive en esa negación representando en el núcleo pensante más íntimo lo que no se le asemeja. Los rasgos más mínimos de este mundo serían relevantes para el Absoluto, puesto que la mirada micrológica tritura las cáscaras de lo que, según el criterio genérico que lo subsume, está desamparadamente particularizado, y hace resaltar su identidad, ese engaño que lo presenta como mero ejemplar. Un pensamiento de tal índole es solidario con la metafísica en el mismo momento en que ésta se viene abajo.

INDICE

INTRODUCCION

PRIMERA PARTE

RELACION CON LA ONTOLOGIA

I

NECESIDAD DE LA ONTOLOGIA

II

SER Y EXISTENCIA